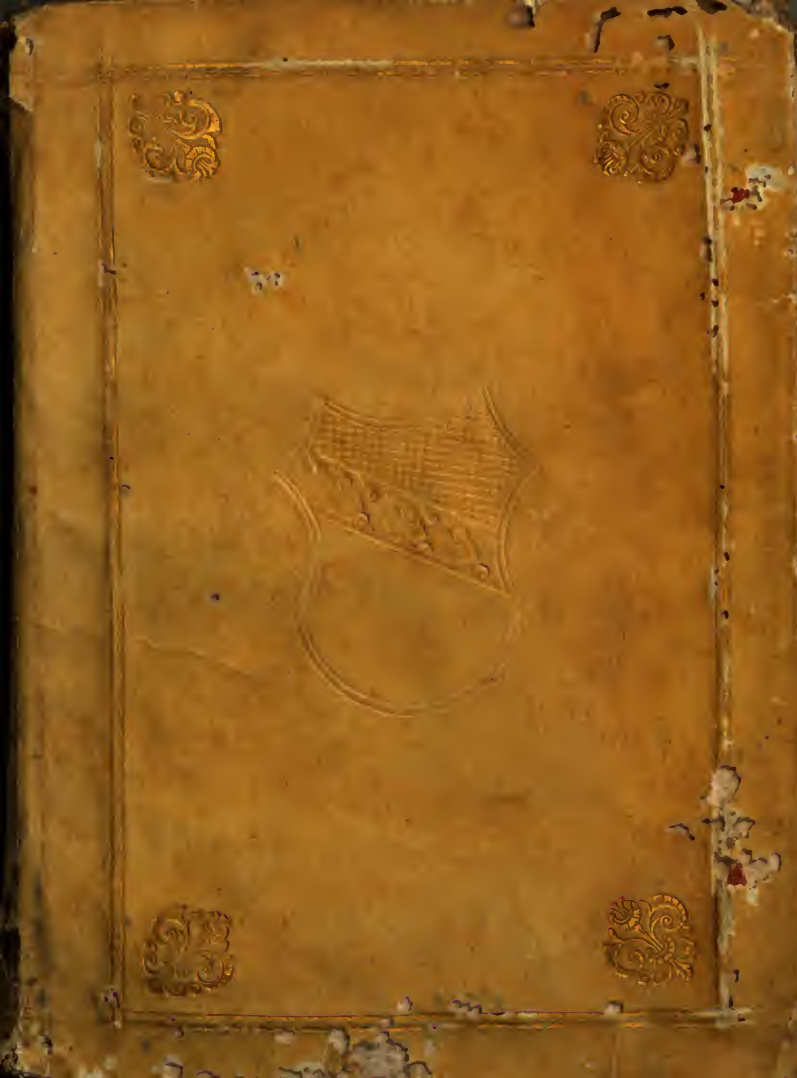




FIRPO

181.4.1

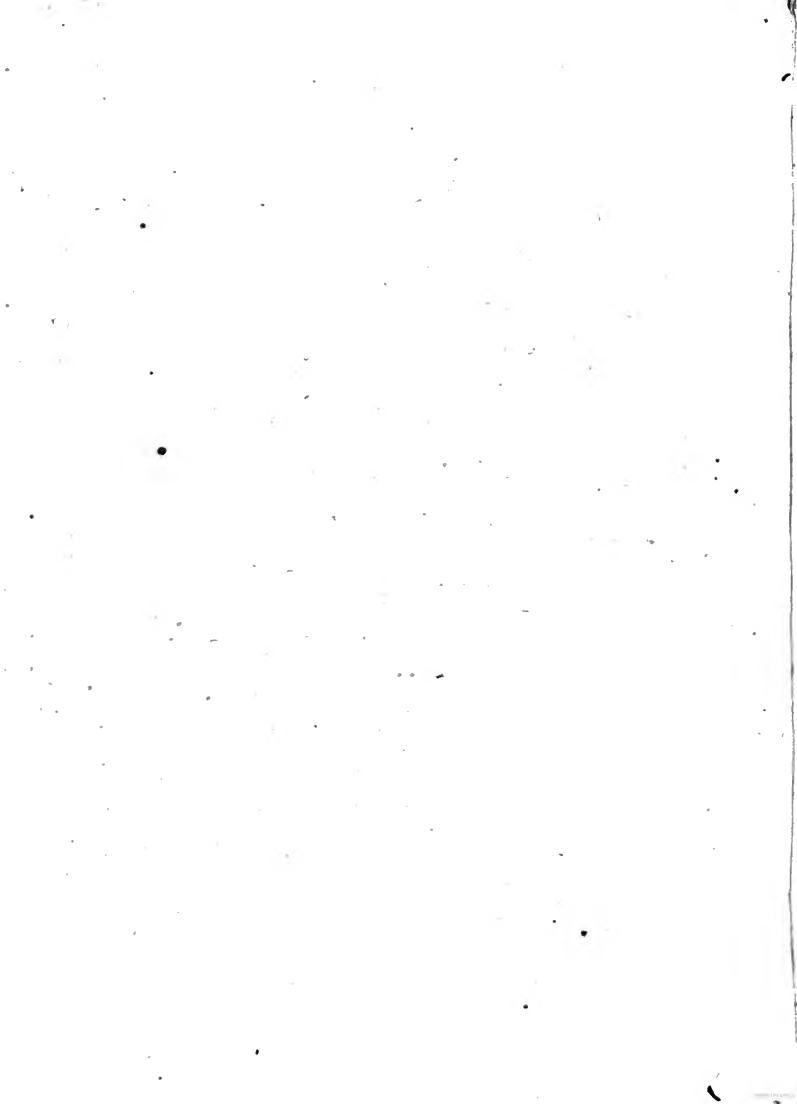
BIBLIOTECA NAZIONALE
TORINO



Ex libris

LUIGI FIRPO

~~7. 6. 26.~~
1.7.17.



LE MORALI

DEL SIGNOR
FABIO ALBERGATI
TOMO PRIMO.

ALL'ILLVSTR. ET ECCELL. SIG.

D. NICOLO
LUDOVISI

Principe di Piombino, e di Venosa, Duca di Zagarolo,
e di Fiano, Grande di Spagna, Caualiere
dell'Ordine del Toson d'oro, Vice Rè,
e Capitan Generale delle Galere,
e Regno di Sardegna.



IN ROMA,
Per Giacomo Dragondelli 1664.

Con Licenza de' Superiori.

THE MORAL

DEL SIG. ...

BARIO ALBERTI

... ..

... ..

D. NICOLA

... ..

... ..
... ..
... ..
... ..



... ..
... ..

... ..



TAVOLA DE I CAPITOLI DEL PRIMO TOMO.



LIBRO PRIMO,



<i>Descrizione della Felicità. Cap. 1. facc. 1.</i>	<i>De i fondamenti d' Aristotile intorno alla Felicità. Cap. 5. facc. 24.</i>
<i>Definitio- ne della Felicità. Cap. 2. facc. 9.</i>	<i>Si confermano le ragioni di Aristotile. Cap. 6. facc. 33.</i>
<i>In qual potenza dell' Anima consista la Felicità. Cap. 3. facc. 14.</i>	<i>Si ribatte l'opinione di Platone, e si chiarisce, che l'Idea non è il sommo bene humano. Cap. 8. facc. 44.</i>
<i>Dell' Opinione de gli Spici intorno alla Felicità. Cap. 4. facc. 20.</i>	<i>Dell'opinioni di Solone sopra la Felicità. Cap. 9. facc. 52.</i>
	<i>Se le disgratie de Posterì possono offendere la Felicità de</i>

de Puffati . Cap. 10. fac-
ciata 56.

*Se cade imperfezione, e più
o meno nella Felicità, e*

nel Felice. Cap. 11. fac. 58

*Si conferma la definitione
della Felicità con l'opinio-
ne de i Filosofi antichi. Ca-
pit. 12. facc. 63.*

*Che la Felicità è considerata
dalla Facoltà Civile: e che
i libri Ethici non sono ve-
ri Politici. Cap. 13. fac-
ciata. 67*

*Che i libri dell' Ethica non
sono Theorici in rispetto de
i Politici. Cap. 14. fac. 77*

LIBRO SECONDO.

Che cosa è la Virtù.
Cap. 1. facc. 90.

*Si ribattono l'opinioni de gli
Stoici intorno a gli affetti.
Cap. 2. facc. 99.*

*Che le Virtù, e i Vizi sono
in nostro potere. Cap. 3.
facc. 108.*

*De i principij delle nostre as-
tioni. Cap. 4. facc. 120.*

*Del Consultabile. Cap. 5.
facc. 126.*

*Dell' Elezione. Cap. 6.
facc. 132.*

Della Volontà. Cap. 7.

facc. 137.

*Del nasimento delle Virtù
particolari. Cap. 8.*

facc. 139

*Se tutti gli affetti, e tutte
l'azioni sono capaci di
Virtù. Cap. 9. facc. 143.*

*Dell' opinione intorno all' og-
getto dell' appetito concu-
piscibile, & irascibile.*

Cap. 10. facc. 151.

*Che l' appetito concupiscibile
alle volte mira l' Honore,
e la Vittoria, e l' irascibile
alle volte no. Cap. 11.*

facc. 154.

*Quali sono gli oggetti del-
l' appetito irascibile, e concu-
piscibile. Cap. 12. facc. 161*

*Quali Virtù a quali appe-
titi si riducano. Cap. 13.
facc. 168*

*Del ritrovar il mezzo in cia-
scuna Virtù. Cap. 14.
facc. 177.*

*Per quali segni l' Huomo si può
certificare d' hauer acqui-
stata la Virtù. Cap. 15. fac.
181*

LIBRO TERZO.

Della Temperanza.
Cap. 1. facc. 187.

*Della Temperanza apparen-
te. Cap. 2. facc. 193.*

Del

T A V O L A.

*Del modo d'acquifcare la
Temperanza. Cap. 3.
facc. 197.*

*Della Fortezza. Cap. 4.
facc. 201.*

*Delle fpecie di Fortezza im-
propria. Cap. 5. fac. 210.*

*Della differenza, ch'è fra'l
Forte, e'l Soldato. Cap. 6.
facc. 218.*

*Come fi poffa fuggire il Ti-
more. Cap. 7. facc. 221.*

*Della Mansuetudine. Cap. 8.
facc. 226.*

*Come l'Huomo fi dene adi-
rare. Cap. 9. facc. 230.*

*De' rimedy contra l'iracodia.
Cap. 10. facc. 234.*

*De i rimedy per moderar
l'Ira, & acquifcar la Ma-
fnetudine. Cap. 11.
facc. 239.*

LIBRO QVARTO.

D*ella Liberalità. Cap. 1.
facc. 245.*

*A chi dene donare il Libera-
le. Cap. 2. facc. 248.*

*Quando, e quanto dene do-
nare il Liberale. Cap. 3.
facc. 250.*

*Del modo, col quale il Libe-
rale dene donare. Cap. 4.
facc. 255.*

*Del fine, perche fi dene do-
nare. Cap. 5. facc. 258.*

*Da chi dene riccuere il Li-
berale. Cap. 6. facc. 259.*

*Del Prodigio. Cap. 7.
facc. 262.*

*Dell' Auaro. Cap. 8.
facc. 267.*

*De i rimedy per astenersi
dalla Prodigalità. Cap. 9.
facc. 269.*

*De' rimedy contra l'Auari-
tia. Cap. 10. facc. 272.*

*Della Magnificenza. Cap. 11.
facc. 277.*

*De gli estremi della Magni-
fienza. Cap. 12.
facc. 286.*

*Come fi poffa ottenere la Ma-
gnificenza. Cap. 13.
facc. 289.*

*Della Modestia. Cap. 14.
facc. 290.*

*Come fi poffa confequir la
Modestia. Cap. 15.
facc. 296.*

*Della Magnanimità. Ca-
pit. 16. facc. 301.*

*Delle proprietà del Magnani-
mo. Cap. 17. fac. 308.*

*De gli estremi della Magna-
nimità. Cap. 18. fac. 327.*

*Come fi poffa acquifcare la
Magnanimità. Cap. 19.
facc. 330.*

T A V O L A:

LIBRO QVINTO.

- D**ella Cortesia. Cap. 1.
facc. 335.
Dell' Affettato. Cap. 2.
facc. 343.
Dello Scortese. Cap. 3.
facc. 348.
Dell' Affabilità. Cap. 4.
facc. 352.
De' rimedij contra la Lo-
quacità. Cap. 5.
facc. 358.
Della Piacenolezza. Cap. 6.
facc. 365.
De gli estremi della Piac-
uenolezza. Cap. 7. fac. 371.
De' rimedij contra la Spia-
cenolezza. Cap. 8.
facc. 373.
De' rimedij contra l' Adula-
tione. Cap. 9. facc. 378.
Della Veracità. Cap. 10.
facc. 382.
De' rimedij contra l' Arro-
ganza. Cap. 11. fac. 386.
De' rimedij contra l' Odio,
e l' Inuidia. Cap. 12.
facc. 392.
S' el Ginoco si debba usare.
Cap. 13. facc. 401.
Qual sorte di Ginoco sia con-
uenevole. Cap. 14.
facc. 410.

- De' rimedij contra la Rusti-
cità. Cap. 15. facc. 417.
De' rimedij contra la Buffone-
ria. Cap. 16. facc. 418.
Dell' Accuratezza. Cap. 17.
facc. 425.
Del Trascurato. Cap. 18.
fac. 428.
Del Curioso. Cap. 19.
facc. 430.
Soluzione d'alcuni dubij con-
tra le cose dette. Ca-
pit. 20. facc. 433.*

LIBRO SESTO.

- D**ella Giustitia vnuer-
sale. Cap. 1. facc. 439
Che cosa sia Giustitia partit-
colare. Cap. 2. fac. 444.
Della Giustitia distributua.
Cap. 3. facc. 449.
Della Giustitia correttua.
Cap. 4. facc. 456.
Della pena del Talione.
Cap. 5. facc. 459.
In che sia differente la Giu-
stia dall' altre Virtù Mo-
rali. Cap. 6. fac. 467
Fra quali persone cada il
Giusto propriamente.
Cap. 7. facc. 475.
Del Giusto naturale. Cap. 8.
facc. 480.
Del Giusto legitimo. Cap. 9.
fa-

T A V O L A.

<i>face. 488.</i>	<i>quità. Cap. 14. face 516.</i>
<i>In che maniera s'operi secondo la Giustitia, e come si sia Giusto, & Ingiusto.</i>	<i>Sopra quali proposizioni cada l'Equità, e quali contengono il Giusto naturale.</i>
<i>Cap. 10. face. 493.</i>	<i>Cap. 15. face. 520</i>
<i>S'alcuno può patir' ingiuria volontariamente. Cap. 11. face. 498.</i>	<i>Che non sia facile l'esser Giusto, o Ingiusto. Cap. 16. face. 532.</i>
<i>Nell' ingiusta distribuzione de' beni di chi sia l'Ingiuria, e della definizione d'essa. Cap. 12. face. 507.</i>	<i>Con chi convenga esercitar la Giustitia. Cap. 17. face. 536.</i>
<i>Dell'Equità. Cap. 13. face. 511.</i>	<i>Come s'acquisti la Virtù della Giustitia. Cap. 18. face. 537.</i>
<i>Sopra qual Giusto cada l'Equità. Cap. 14. face. 516.</i>	



**Iterum imprimatur si videbitur Reuerendiss. Pat.
Magist. Sac. Pal. Apost.**

O. Episc. Patrac. Vicefg.



***Iterum imprimatur,*
Fr. Raimundus Capisuccus Magist. Sacr. Palatij
Apost. Ord. Præd.**



DEL

DELLE
MORALI
DEL SIGNOR
FABIO
ALBERGATI
TOMO PRIMO.
PROEMIO.



*U*mi sono proposto di trattare del sommo bene humano, che col lume naturale possiamo ottenere, per comprendere, che cosa è, et in che guisa si possa cōseguire; cognitione altrettanto necessaria, quanto sopra modo nobile, e gioueuole. Percioche come all'arciere, non vedendo il berzaglio, ne sapēdo il modo da colpirlo, diuerebbe l'arco inutile, ó scioccamente l'esercitarebbe; così la ragione si farebbe di niun valore in noi, e follemente verrebbe impiegata, se'l fine, à cui è prodotta, et il modo da peruenirui ci fosse occulto. E certo s'all'artefice, per far perfetta l'opera sua, è necessaria la cognitione del fine, & il saper il modo di acquistarlo, & in ciò pone tutto lo studio; quanto maggiormente è di mestiere procacciar la cognitione dell'universal fine humano, & il mezo da ottenerlo; posciache ci ren-
de



P R O E M I O.

de atti non in una attione sola, nè in uno solo genere di cose, mà in tutti gli affari della nostra vita? Sopra soggetto adunque cotanto gràue, come che molti valenti huomini habbiano faticato per rēderlo palese, con non minor lode loro, che gran frutto de gli altri; nondimeno frà le dottrine di essi quella di Aristotile si mostra da tanto maggior ragione dell' altre accompagnata, quanto sopra principij più veri è stabilita, e con ordine più esquisito è trattata ne i dieci libri à Nicomacò. E perche conforme allo stile suo con breuità artificiosissima ciò eseguisce, e con sentimenti altrettanto profondi, quanto ammirabili, e gioueuoli, l'opera sua come abbondantissimo, e perpetuo fonte, che contiene in virtù vn quasi ampio mare di bellezza, e di tesori, porge occasione del continuo da esercitarsi à comune beneficio in essa; hò risoluto, per quanto si stende il debil poter mio, scriuendo di questo fine humano, seguire il medesimo Aristotile ne i libri raccontati; giudicando, che'l mio proponimento (quando habbia in alcuna parte luogo) non sia per esser inutile, nè biasimeuole; e mentre anche non mi succeda, e che l'effetto non sia di lode degno; che la buona intencione nondimeno sia per farmi di scusa meriteuole. Per la qual cosa in questo mio discorso chiarendo prima, che cosa sia il sommo bene humano, mi sforzerò di manifestare in ciò l'opinione d'Aristotile: Et apparendo, che col mezzo della Virtù si consegue, verrò vniuersalmente à considerare la generatione di essa, in qual parte dell'anima sia riposta, e come s'acquisti. E quindi all'esame delle particolari virtù di-

scen-

P R O E M I O.

scendendo, procaccieremo di ridur le cose alla pratica, quanto potremo; posciache essendo questa facoltà indirizzata all'operare, la consideratione de i particolari le sarà sopramodo gioueuole. E però Teofrasto s'indusse à scriuere de i caratteri, e de i segni da conoscere particolarmente i costumi delle genti: e Plutarco in tanti opuscoli hebbe l'intentione riuolta à farci familiare la Filosofia morale, e ciuile, scendendo da gli vniuersali à i particolari. Percioche gli vniuersali, per esser più comuni, abbracciano bene molto più cose, mà stando in astratto, e non posti in pratica, sembrano inutili; doue i particolari riducendosi alle attioni, sono maggiormente gioueuoli alla Virtù attiva. Ad imitatione adunque di quei graui Autori, che detto habbiamo, cercheremo di spiegare in ogni Virtù non solo il mezzo, e gli estremi, mà insieme il modo, con che la Virtù si possa acquistare, & i viti fuggire, esaminando alle volte alcune attioni d'huomini illustri. Onde si vedrà, che questa facoltà non consiste nell'imaginatione, mà è reale, & è riposta vie più ne i singolari, e nell'operatione, che nell'vniuersale, e nel sapere; e che per conseguente la Felicità nascendo principalmente da essa, è possibile, e non impossibile da essere ottenuta. E dopo hauer discorso di tutte le Virtù, e delle semiuirtù, si parlerà dell'Amicitia, nella quale rilucono; riducendo in vn sol ragionamento quello, che in due libri da Aristotile è diuisato; applicando le medesime regol. all'Amicitia ordinaria, che tutto di prouiamo, e di che fin qui non vediamo alcuno hauer ragionato. E di poi del piace-

P R O E M I O:

re, per esser conseguente alle virtuose operationi, si tratterà, restringendo similmente in un solo ragionamento quello, che da Aristotile in due n'è stato scritto. Finalmente de gli habiti del nostro intelletto ragionando, si ritrouerà il perfettissimo, in cui principalmente la Felicità risiede. E perche le difficoltà, che cadono sopra questo soggetto ne i libri d'Aristotile, venendo chiarite, possono apportare lume, e giouamento non picciolo alla nostra intentione; doue occorrerà, procureremo (per quanto sarà il poter nostro) di lenarle, con iscoprire la sua opinione, hauendola tolta per norma in questo discorso. E per cagione di ciò non si lascerà di considerare ancora sopra le stesse materie alle volte i pareri altrui, senza pensiero di offendere chi si sia; mà per ritrouar solo quella verità, per cui si deue stimare, che ogni huomo da bene si muoua à parlare, & à scriuere; e che ciascuno sia per aggradire in altri la buona intentione, e desiderio di ritrouarla, che proua in se stesso, mètre anco vedesse cosa contraria al suo pensiero. Mà l'obligarci a seguire la dottrina d'Arist. non pare, che debba legarci al suo preciso filo; perciocche essendo ne gli ordini alcuna latitudine, la persona non è in ciò ristretta à cosa indiuisibile, potendo ire per la stessa strada, e non per la medesima linea. Il nostro discorso dunque sarà in maniera, che non ci partendo dalla materia trattata da esso, ci allargaremo più, e meno, secondo che giudicaremo necessario per chiarire la sua opinione; e per lo stesso rispetto ancora non ci parsiremo alle volte dalle parole sue, le quali essendo in alcuni luoghi assai oscure, ci sforzaremos, per far opera

P R O E M I O.

gioneuole, d'interpretarle quasi per parafrase. Le ragioni poi, di che in questa nostra fatica ci seruiremo, saranno probabili, conforme alla materia contingente, di che trattiamo. Ne intendo probabili, come quelle del Retore, e del Dialettico, che da cose comuni si cauano, come pare, che altri habbiano creduto douersi procedere in questa scienza; posciache ciò sarebbe lontano dallo stile ragioneuole, che in ciascuna facoltà, & arte si deue offeruare; & auuengachì Aristotile disse, che l'attioni non haueano fermezza alcuna nella maniera, che non hanno le cose appartenenti alla sanità; tuttauia soggiunse, esser di mestiere, che gli agenti riguardino sempre alle occasioni, come auuiene nell'arte della Medicina, & in quella del regger la naue. E così gli agenti nelle attioni humane, come il Medico, & il Nocchiere, douendo riguardare le occasioni, e le circostanze, hanno da cauar. le ragioni, come appunto il Medico, & il Nocchiere, dalle proprietà loro. Percioche non togliendo i precetti da' proprij principij, mà da cose comuni, sarebbono incerti, e di niun valore; mà intendiamo d'usare ragioni nel nostro discorso tolte dalle cose essenziali, e non dalle accidentali, e dalle proprie di questa facoltà, e non dalle comuni, còme si potrà comprendere nel nostro progresso. Conciosiache dalla definitione della Felicità si scorgerà, che col mezzo della Virtù si consegue; e la Virtù per la sua vera definitione spiegandosi, sarà dimostrato il suo necessario fine, e la forma sua, e le proprietà, che le sono consequenti. Onde per ragioni probabili significhiamo le contradistinte dalle necessarie, e di-

P R O E M I O.

e dimostratiue; poiche doue nelle scienze Matematiche sempre si conchiude, ch'ogni triangolo hà tre angoli eguali à due retti; e nella Filosofia naturale, che tutta la terra è graue, e tutto il fuoco leggiero, e che questo sempre sale, e quella scende: nella facoltà morale, auuengache i principj siano immutabili, e necessarij, che la Virtù sia frà due estremi, habbia per fine l'honesto, faccia buono chi la possiede, s'efferciti con piacere; tuttauia, perche tali principj sono indirizzati all'operare, & alle particolari persone, & attioni s'applicano, che sono variabili, non si può da essi necessariamente conchiudere, che le stesse attioni precise, & indiuidue conuengano, e siano honeste sempre ciascuna nel medesimo modo. Da che veggiamo tanta incertezza nella materia ciuile, di cui la morale è parte, che, benche ci sia il giusto naturale, ch'è sempre l'istesso presso à tutti coloro, che di giuditio intiero sono dotati; nondimeno intorno alle cose giuste così fatta diuersità ritrouiamo, che tali paiono anzi per legge, & ordine humano, che per natura. ~~Onde con diuerso regole si gouerna lo~~ Suiuzzero dall'Italiano, con altre il Tedesco, e con altre il Turco: e non solo le Prouincie, mà le particolari Città con ordini differenii, e souente anco contrari si reggono. Per modo, che fù ancora detto da Aristotile, che il determinare alcune attioni, non era cosa ageuole; posciache ritengono varie, e diuerse differenze di grandezza, di picciolezza, d'honestà, e di necessità. E perciò ad alcuno, & alcuna volta è honesto il donare, per liberare l'amico da pericolo, & alle volte nó, mentre nel medesimo caso sia il Padre, ó altro, à cui primiera-

men-

P R O E M I O.

mente si sia obligato, & à cui, soccorrendo all'amico, nõ si possa sodisfare. E così gli atti della liberalità non comportano particolar determinatione; poiche quello, che all'huomo priuato è atto liberale, al Principe sarebbe auaro; e la medesima persona usando la stessa liberalità con tutti, verso alcuni, che non haueſſero bisogno, sarebbe prodiga, & verso altri disagiati per auuentura riuscirebbe auara. Et il medesimo nell'altre virtù si può considerare. E perciò nella disinitione della Virtù, come vedremo, si dice, ch'ella è riposta nel mezzo in quanto à noi, come prescriue la retta ragione, la quale non è determinata à tutti ne i medesimi gradi, & in guisa, che à ciascuno conuengano le stesse actioni, e nello stesso modo; mà come ricercano le conditioni delle persone, e le circostanze de gli accidenti, che gli succedono; i quali come sono incerti, così con precisa regola, e con sillogismo necessario non sono risolti; mà tal determinatione si rimette alla ragion retta, & al prudente, che trauaglia intorno à i singolari. Questa facoltà finalmente douendo essere appresa per operare virtuosamente, à coloro riuscirà inutile, & vanamente l'asclteranno, che come gl'incontinenti da smoderati affetti sono agitati, e come gl'imperanti da habiti cattiuu oppressi; percioche gli vni, e gli altri seguendo l'appetito, & hauendo il giudicio corrotto, sono in contrario disposti di quello, che ricercano le honeste actioni. E conciosia, che i Giouani si ritrouano per ordinario in preda de i piaceri, e per l'inesperienza non conoscendo le bellezze delle Virtù, le proprietà d'esse si rappresentano nemiche al gusto loro: onde mentre in

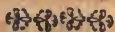
tale

P R O E M I O.

tale stato si mantengono, à questo studio sono parimente inetti. Mà quando poi gl'incontinenti, gl'intemperati, & i Giouani sopprimendo gli affetti, si lascieranno dalla retta ragione guidare, saranno proportionati vditori di questa scienza. Nè già douremo stimare, che i Vecchi, come in contraria dispositione per conto dell'età à quella de' Giouani, siano à ciò assolutamente habili; percioche i costumi, e non gli anni propriamente rendono gli huomini hor atti, & hor inetti à questa dottrina. Laonde qual' hora il Giouane sia d'animo moderato, ó disposto à moderar sie per contrario il Vecchio male abituato, e disprezzatore del ben viuere; questi sarà così inhabile ad appredere tal cognitione, come quello se le trouerà inclinato. Coloro dunque diuerranno vniuersalmente à ciò atti, che opereranno bene; poiche le persone nelle belle attioni sperimentate non ricercheranno, come dubbie di questa facoltà, le cagioni, & i principij suoi; mà prouando, che dalle attioni rette s'ottengono gli habiti virtuosi, hauranno di lei certezza, & i suoi principij in se stesso; talche dando sede à questa scienza, le saranno inteti. E quando tali huomini conoscessero insieme per se stessi il vero modo, e le cagioni del ben viuere; nondimeno sarebbe pur loro di smisurato piacere il rimirare come il ritratto delle proprie attioni nella descriptione della Virtù; e questo Trattato non sarebbe loro vano. Mà incontrario vana sarà questa cognitione à chi essendo maluagio, e godendo di viuere ostinato nella malitia sua, disprezzerà di farsi buono. E tanto basti per proemio.

DELLE

DELLE
MORALI
DEL SIGNOR
FABIO
ALBERGATI
LIBRO PRIMO.



Descrittione della Felicità. Cap. I.



AVENDO noi proposto di trattare del sommo bene humano, per trovare il modo da conseguirlo, è prima da riguardare, che cosa sia; poichè dalla cognitione del fine si ritrovano i coueneuoli mezzi per acquistarlo. Nel nome dunque del sommo bene, si come gli huomini volgari, e gl'intendenti sono concordi, chiamandolo vniuersalmente Felicità, così nella sostanza, & nel diffinirlo sono grandemente discordi, conciosiachè ciascuno conforme à i costumi, & all'habito, che possiede, giudichi di essa; e di qui le genti, che sono in preda de' piaceri, stimano, che la vita sensuale sia la Felicità.

A

cità.

cità, e le persone ciuili, che sia l'honore, & altri di maggior giudicio la ripongano nella Virtù. Et è di tal sorte la diuersità delle opinioni, che infin nel medesimo huomo si veggono sopra ciò differenti, e contrarie. Posciachè mentre vno è infermo, stima, che la Felicità sia l'esser sano; e quando è pouero, crede, che sia riposta nelle ricchezze; e ritrouandosi in potere di alcuno affetto, riputa, che dall'adempimento d'esso venga l'esser felice. Mà perchè la diffinitione delle cose non dalle opinioni nostre, mà dalla natura loro si deue raccogliere, douendo considerare, che cosa sia la Felicità, per dipendere dalla cognitione di essa tutta la nostra fatica, imitando i pittori, i quali abbozzano le loro pitture innazi, che le tirino à perfettione, la descriueremo primieramēte alla grossa, per condurci con ageuolezza, maggiore alla sua più compita diffinitione. Essendo dunque la Felicità il sommo bene humano; e dalla natura essendoci additata la via alle cose occulte col mezzo delle manifeste, considereremo, che cosa sia quello, che in ciascun'arte, & in ciascuna particolar operatione vegliamo esser suo particolar bene, per passar quindi alla cognitione dell'vniuersale, e sommo bene humano, che cerchiamo. Il bene adunque di ciascuna operatione, arte, e facoltà è quello, per cui elle particolarmente s'affaticano, & à cui dirizzano ogni loro potere, come vegliamo; poichè la sanità è il bene particolare della Medicina, la vittoria della facoltà Militare, e la casa dell'Architettura, & insieme comprendiamo, che per conseguire così fatti beni incaminano tutte le loro operationi,

ni, e sono i fini particolari di esse. La onde se ritroueremo vn supremo fine vniuersale di tutte le cose agibili, questo così ragioneuolmente sarà l'vniuersale, e sommo bene humano, e la Felicità, come il fine particolare di ciascuna particolar arte, e facoltà, è il suo particolare bene. E che cotal fine ci sia, non è punto da dubitare; perciocchè quando non ci fosse, due inconuenienti ne seguirebbono; l'vno, che ogni cosa si desiderarebbe per qualche altra, e niuna per se stessa; onde si procederebbe in infinito senza mai fermarci, faticandoci, e trattenendoci sempre nè i mezi. E di quì seguirebbe l'altro inconueniente, che ricercando i mezi per ottenere vn fine da noi desiderato, quando egli non si potesse ritrouare; l'appetito nostro di conseguirlo farebbe vano. Aggiungo, se'l mezo tanto è buono, quanto ne fa conseguire il fine, à cui è indirizzato, succederebbe insieme, che mancando il fine, i mezi, cioè l'arti, e tutte le nostre operationi farebbono inutili, & in darno, non si trouando l'ultimo fine, à cui fossero indirzzate, e nel quale si douessero fermare. Essendoci dunque vn supremo fine, cōsidereremo qual sia, e per cagion di ciò mireremo vniuersalmente prima le qualità di tutti i fini. Posciachè se ne ritroueremo vn solo perfetto, egli farà quello, che cerchiamo, e se ne scorgeremo molti, sarà frà tutti il perfettissimo. E riguardando primieramente i fini di ciascun'arte particolare, vedremo, che alcuni sono talmente riposti nell'operatione, che cessando ella, nō rimane cosa alcuna dopo di lei, come il sonare, & il ballare. Altri poi stanno nell'o-

pera, la quale resta dopo l'operatione; e di così fatta forte veggiamo la casa, la qual rimane dopo l'edificazione; & in ciascun'arte comprendiamo insieme la nobiltà, & eccellenza del fine dall'esser supremo in essa in maniera, che gli altri siano indirizzati à lui. Talchè doue l'operatione è indirizzata ad alcuna opera, che rimane dopo di lei, come auuiene nella scultura la statua; l'opera è sempre più eccellente delle operationi, e dei fini precedenti dello scultore, & opera così fatta viene per conseguente ad esser fine di tutti li fini di queste arti. E doue non cadono opere, e si scorgono solamente operationi, come nel sonare, questa è l'ultimo fine di tutti gli altri, che intrauengono in facoltà cotali. E conciosiachè le operationi, arti, e facoltà siano molte, e molti perciò, e diuersi siano i fini, à i quali elle principalmente sono indirizzate, e frà esse alcune siano ordinarie, & alcune ordinate nella maniera, che veggiamo quella, che fabbrica i freni, ordinata all'equestre, e questa alla militare, e la militare essere ordinatrice loro; i fini delle arti superiori, essendo elle come speculari, & architettoniche, sono più degni di quelli delle inferiori. Nè rilieua, che alcuni fini consistano nell'opera, come quello della edificatrice, & alcuni altri, come dell'arte del ballare, e del cantare, siano nell'operatione. Perciochè in quella guisa, che nell'arti particolari il fin loro è più eccellente dell'opere, e delle operationi precedenti, per esser indirizzate ad esso; così vniuersalmente auuiene ne i fini di tutte l'arti in paragone l'vno dell'altro, che quello è più degno, à cui gli altri sono riuolti,

e da

e da cui dipendono, cosa nelle raccótate attioni ageuole da vedere ; conciossiach'è l'equestre , benchè dopo l'operatione non lasci l'opera , è tuttauia più nobile della frenesattiuu, che lascia il freno, e la militare , il cui fine è la vittoria, è molto più nobile della frenesattiuu, e della equestre , per esser elle indirizzate ad essa . Quello dunque, che si trouerà fine della facoltà principale , e che in rispetto à tutte le particolari farà come architettonica, nella guisa, che è la militare verso l'equestre , e la frenesattiuu , egli farà il sommo bene humano . E per veder più aperto, qual'egli sia, è da considerare oltre di ciò, che i fini di qualunque arte, ò facoltà si troua, si riducono à tre maniere ; perciochè alcuni per altri sono solamente desiderati, come le medicine, che per la sanità solamente si richieggono . Et alcuni per se stessi , e per altri si desiderano, come i cibi sani, che per se stessi, essendo diletteuoli, e per la sanità si ricercano . Et alcuni finalmente vengono desiderati sempre per se stessi, e non mai per altri, come nell'arte della medicina la sanità . Quel fine dunque, che per se stesso è desiderato, viene ad essere più eccellènte di quello, che si ricerca per ragione altrui; e molto più degno è quello, che per se stesso è solamente desiderabile, di quello , che si desidera per se stesso , e per altri; & assolutamente perfetto è quel fine, che per stesso è sempre desiderabile, e non mai per rispetto altrui . Essendo dunque il fine della facoltà ciuile fine della facoltà suprema, che à niun'altra è ordinata , & à cui tutte l'altre sono ordinate , e che comanda , e prescriue loro quello, che debbono fare, e le contiene sotto di se, e non per

per contrario, segue, che cotal fine, essendo similmente supremo, sia fine di tutti li fini per se stesso sempre espetibile, e non mai per altri, e sia perfetto, & venga ad essere la Felicità. E ch'ella sia perfetto bene, lo manifesta il consentimento delle genti, poichè tanto gl'intendenti, quanto gl'ignoranti, come s'è già accennato, dicono lei esser sommo bene; e tale non sarebbe, mentre non fusse bene perfetto; perchè dandosene vn maggiore, e più compito di essa, egli, e non la Felicità, sarebbe il sommo bene. Et il medesimo si comprende ancora dalla sufficienza sua, affermando ciascuno, che la Felicità è vn bene operare, & ben viuere; cose, che non presuppongono mancamento alcuno. Oltre di ciò riputandosi communemente ciascuno felice, quando conseguisce quello, che gli manca, come l'infermo mentre ottiene la sanità, il pouero le ricchezze, & il ciuile l'honore; le genti manifestano di quì, che la Felicità sia vn bene compito, e che porti seco la sufficienza di tutto quello, che alla vita nostra è di mestieri. Talchè dou'ella è, non si troua mancamento di nulla, e rende l'huomo per se sufficiente à ben viuere. Dico per se sufficiente à viuere, non già vita solitaria, che ciò non gli conuiene, essendo sociabile, come hora lo consideriamo. Mà sufficiente intendo à se stesso nel commercio verso la casa sua, verso i figliuoli, e gli amici, e parenti con quella quantità, e misura proportionata de' beni, che conuiene, in maniera, che'l mancamento, ò l'eccesso di essi non impedisca, nè ritardi le operationi del felice; auuertendo, che non è ragioneuole estendere il pensiero à i figliuoli

gliuoli de i figliuoli, & à gli amici de gli amici, & alla posterità sua in infinito ; mà l'huomo deue appagarfi di poter souenire à coloro (che non possono esser molti) a'quali, ò per amicitia, ò per congiuntione di sangue, quasi come à parte di se stesso, è di presente tenuto. Di più possiamo dimostrare la per se sufficienza della Felicità, paragonandola con gli altri beni. Perciochè non annouerandola con alcuni di loro, è sopra tutti appetibile. Poscia chè, essendo fine supremo di essi, è bene loro, & riceuono perfezzione da lei; e non per contrario; & annouerata con essi, & accompagnata col minimo si mostra parimente bene sopra ognialtro appetibilissimo. Non perchè ella diuenga bene maggiore, per essersele aggiunto il ben minore, come altri hanno creduto; mà in contrario, perchè essendosi ella accompagnata al ben minore, hà in modo accresciuto l'eccellenza di esso, che producendo in lui quasi vn'eccesso di bontà, lo rende ottimo sopra tutti, e per cōseguente desiderabilissimo, poichè il bene maggiore è sempre più espetibile del minore. E bontà tanto eccellente, e perfetta non verrebbe prodotta dalla Felicità in così fatta guisa, mentre ella nõ fosse per se stessa sufficiente. Conciosiachè vn bene secondo la propria qualità sua aceresce la bontà dell'altro, à cui s'aggiunge. La onde trapassando nel picciol bene, à cui la Felicità si accosta, eccesso di somma eccellenza per cagione di essa; segue, che così fatto eccesso si troui primieramente nella medesima Felicità, e ch'ella sia bene desiderabilissimo, sufficientissimo, e perfetto, come da principio ci proponemmo di prouare. E l'interpretare,

pretare, come ordinariamente vien fatto, Aristotile nel capo settimo del primo dell'Etica; che la Felicità s'accresce per la giunta d'un altro bene, è spositione, per mio parere, irragioneuole: Perciochè non è dubbio s'ella (com'egli haueua detto prima) sola paragonata con gli altri beni disgiunti da lei à più di tutti desiderabile; che aggiuntole il minimo di essi sarà tanto più espetibile; e così la ragione d'Aristotile, ch'era di prouare la, per se sufficienza della Felicità, con mostrare, ch'essendo aggiunta al minimo de' beni, lo rende sopra gli altri espetibile, farebbe inetta, e di niun rileuo; anzi conchiuderebbe il contrario del proponimento suo. Perciochè s'un altro bene la facesse maggiore, non farebbe per se stessa sufficientissima. Mà dicendo, che non pur sola è sopra tutti i beni eligibile; mà che di più aggiunta al minimo rende quello di bontà eccessiua, manifesta la, per se sufficienza sua. Et in che maniera ciò succede, si può dalle cose discorse comprendere. Conciosiachè hauendo conchiuso, che la Felicità è bene per se stesso sempre desiderabile, e non mai per altri, annouerata, & aggiunta ad vno de' minimi beni, che per altri solamente sono desiderabili, e non mai per loro stessi, egli prendendo le qualità di essa, diuene, come ella sopra tutti gli altri beni espetibilissimo. E perchè dal dire, che la Felicità è fine supremo della facoltà ciuile, à cui tutti gli altri s'indirizzano, & ogni cosa è per lei espetibile, & essa è solamente per se, & non è indirizzata ad altri, & è bene perfetto, ancora che si veda aperto, ch'ella non è vn bene della conditione, che sono gl'istromenti, che sem-
pre

pre sono desiderabili per altri , e non mai per se stessi, e non consiste perciò nelle ricchezze, e non è parimente l'honore, nè la virtù , che per se stessi, e per altri sono espetibili , mà è bene molto più eccellente ; tuttauia non viene ben chiaro, che cosa sia; sarà tempo , hauendola abbozzata, di disegnarla più sottilmente , e con diligenza maggiore . La onde hauendola considerata , come fine , e bene fuori di noi, verremo à considerarla più ristrettamente , come nostro proprio bene , e che sia principalmente in noi .

Diffinitione della Felicità . Cap. II.

L'Eccellenza dunque, e la perfettione di ciascuna cosa , la quale hà propria operatione , riluce , e ritiene il suo bene in far rettamente essa operatione . E così essendo noi fine , à cui vengono prodotte le cose terrene , possiamo dire , che il cauallò all'hora è riputato buono ; quando ne porta acconciamente , e diceuolmente ci serue alla guerra, che è stimata la propria operatione , alla quale è nato ; & il medesimo succede nell'arti . Conciosìachè il sonatore hà la propria operatione nel sonare , & ottiene il suo bene in farlo rettamente ; la onde se l'huomo hà propria operatione (come par ragioneuole) tiene parimente in essa il bene , e la Felicità sua . E certo farebbe cosa grandemente strana , che l'huomo inquanto artefice , e come calzolaio , e fattore , & in altre cose vili , che non sono dell'essenza sua (se bene da quella dipendono , e vengono indiriz-

zate ad essa) haueſſe alcuna operatione, e che in quanto huomo viuеſſe otioſo, come prodotto dalla natura in vano. E maſſime eſſendo conueneuole, che quel tutto habbia la ſua particolare, e propria operatione, le parti del quale veggiamo ottenere particolarmente le ſue. Per la qual coſa hauendo l'occhio, la mano, il piede, e l'altre parti dell'huomo le proprie operationi, è da conchiudere parimente, che il ſuo tutto habbia come huomo la ſua propria. E quale ella ſia, verrà manifeſtato, mirando, che la propria operatione di ciaſcuna coſa viene dalla ſua forma; e queſta è la differenza eſſentiale, che diſtingue l'vna dall'altra. Onde cercheremo coſì fatta differenza nell'huomo. E' adunque prima chiaro, che le coſe animate, che hanno la vita, ſono differenti da quelle, che non l'hanno, per l'anima; e frà queſte quelle, che hanno il ſenſo, ſono differenti per lo ſenſo da quelle, che non l'hanno, e frà quelle, che poſſeggono il ſenſo, le rationali ſono differenti dalle irrationali per la rationalità. Per la qual coſa l'hauer ſemplicemente l'anima, e la vita, diſtingue prima le piante da i miſti tanto da i perfetti, quanto dagli imperfetti, in modo, che cotale differenza, non eſſendo propria forma dell'huomo, perchè farebbe pianta, ſà, che l'operatione prodotta da eſſa, ch'è il viuere, non può eſſere ſua propria, hauendola commune con le piante. Nella medeſima maniera il ſenſo differenza de gli animali con le piante non è ſua eſſentiale, poichè farebbe ſemplice animale. Talchè il ſentire anche non è ſua propria operatione: poichè non eſſendo egli ſemplice

plicemente animale, mà animale rationale; come per rispetto del fenfo è differente dalle piante; così da gli altri animali vien primieramente distinto per la rationalità. Onde in questa parte, ò potenza dell'anima è riposta la sua propria vita. E conciosia ch'ella possa essere considerata in potenza, ouero in atto, e noi cerchiamo l'operatione, massime essendo ella più perfetta della potenza, per esser fine di essa, la Felicità humana sarà operatione dell'anima nostra ragioneuole. E perchè se operatione simigliante non fosse retta, non farebbe buona, e ciascuna cosa si fa bene per la propria virtù, la Felicità dell'huomo sarà operatione dell'anima ragioneuole secondo la propria virtù sua, e se hà più virtù; per l'ottima, e perfettissima. Perciochè essendo essa (com'è detto) il sommo bene, del quale non possiamo dare alcun maggiore, se non fosse secondo la virtù perfettissima, e sopra di lei se ne desse vna più eccellente, questa, e non quella farebbe la Felicità, & il sommo bene humano. E perchè l'operatione perfettissima dell'anima nasce dalla propria vita dell'huomo (come s'è già accennato) è necessario ancora, ch'essa vita sia perfetta, cioè che l'huomo faccia molte, e quasi infinite, e continue operationi virtuose. Perciochè, si come non vn giorno sereno, mà molti, e continui, nè vna sola rondinella, mà molte, che continuamente vengono, mostrano la primavera; così il breue tempo, e le poche operationi virtuose interrotte non fanno l'huomo felice: mà il tempo lungo, e continuato rende la vita perfetta, & il lungo operare in simil maniera. Tal-

che conchiuderemo la Felicità essere operatione dell'anima ragioneuole secondo la propria virtù sua in vita perfetta . E perchè al fanciullo , per essere di tenera età, manca il giuditio , e l'esperienza ; è manifesto, che non può nella fanciullezza sua esser virtuoso , nè felice . Mà alla vita perfetta , & alle molte operationi virtuose , e conseguente l'età matura capace della virtù . E similmente perchè la vita nostra non può esser perfetta, e produrre attioni di simigliante sorte senza i beni del corpo, e senza gli esterni; se le ricerca la sufficienza d'essi beni, per viuere , & operare virtuosamente . E che i beni del corpo debbano dalla felice vita esser compresi necessariamente , e massime la sanità , è senz'altro manifesto . Perochè l'huomo priuo di essa non solo non potrebbe operare virtuosamente , mà l'operare assolutamente, & il viuere gli sarebbe impedito . E che la medesima vita contenga per conseguente i beni esterni, è similmente chiaro . Posciachè essendo ella vita ottima , consiste nella virtù aiutata da i medesimi beni in maniera , che possa fare le virtuose operationi ; come è detto d'Aristotile nel cap. primo del settimo della politica . Possa farlo (dico secondo l'vso delle cose buone ; sì che'l Felice faccia , e non patisca ; goda del bene , e non venga oppresso dal male ; sia in somma accompagnata dalle prosperità , come più à pieno si dirà à suo luogo . Dall'interpretatione , che habbiamo data alla diffinitione della Felicità ; si comprende , che i beni dell'animo , e le virtù in somma eccellenza sono suoi essenziali , e gli esterni sono all'essenza sua , & alla vita perfetta conseguen-

guenti , e non come gli accidenti proprij alla forma, e come la rifibilità, alla rationalità; mà parte come gli alimenti à tutti gli animali , e parte come la lana, & il pettine al tessitore , & vniuersalmente gl' istromenti , e la materia sono conseguenti all' operatione d' ogni artefice - E quindi appare , che , come gli alimenti non sono essenziali de gli animali, e non entrano nella loro definizione, e gl' istromenti , e la materia dell' arti non sono dell' essenza d' esse, auuengachè siano necessarij nell' operationi loro : così non possiamo intendere, che i beni esterni vengano compresi attualmente nella definizione delle Felicità , come alcuni valent' huomini hanno creduto . E ch' essi beni siano come suoi istromenti, è detto in molti luoghi d' Aristotile, e specialmente nel capitolo ottauo, e nono del primo dell' etica , e nel primo del settimo della politica; E se vorremo, che siano suoi essenziali, e che perciò siano della ragion principale dell' essenza sua , farebbe come il pensare, che la lira sia essenziale del ben sonare . Sono dunque contenuti li beni esterni in potenza nella sua definizione, e dalla particella della vita perfetta forse molto più propriamente , e principalmente , che dalla virtù perfetta . Perciochè gli alimenti , & i beni esterni sono immediatamente necessarij al nostro viuere, e si ricercano primieramente al composto, e per cagione di esso conuen-
gono poi alla virtù perfetta , come à regolatrice, e forma suprema di tutti gli atti, che occorrono alla nostra vita . In maniera che si vede insieme , che la vita perfetta non è (come altri dicono) parte necessaria per acciden-

cidente della Felicità, mà effentiale; poichè ella mostra, e produce la lunga, e continuata operatione virtuosa, per la quale siamo felici. Dalle cose discorse vien manifestato ancora quello, che poco innanzi fù accennato da noi, che la Felicità sola è più espetibile di tutti gli altri beni: perchè hauendo la forma sua da' beni dell'animo, gli altri sono indirizzati à lei, e riconoscono la loro perfectione da essa; e concorrendo alla sua operatione, viene à rinchiuderli in se, & ad esser fine di tutti li fini così fatti, & ad esser bene sufficientissimo, e perfetto.

In qual potenza dell'anima consista la Felicità.

Cap. III.

P Erchè habbiamo detto, che la Felicità è operatione dell'anima, e l'habbiamo disgiunta dalla vegetatiua, e dalla sensitiua, e riposta nella ragioneuole, e cotal potenza è di due forti; conuiene, che si consideri quali siano; e se la Felicità è locata in vna di esse solamente, ò in ambedue, e come. Dico dunque, che di queste due parti, ò potenze, l'vna è per essenza, e di natura sua ragioneuole, e l'altra per essenza irragioneuole, mà ragioneuole per participatione, in quanto dalla ragione può essere corretta, e riceuendo da quella regola, e legge, è atta ad vbbidire: E questa è l'appetito sensitiuo, nel quale si scorge chiaramente, ch'egli di sua natura è irragioneuole, & è insieme disposto ad vbbidire alla ragione, riguardando la battaglia, che fa nel continente, e nell'incontinente. Conciosiachè se la
parte

parte appetitiua del fenfo fosse di sua natura ragioneuole ; non contradirebbe alla ragione , e non ci farebbono incontinenti : e se non fosse atta ad vbbidire alla medesima ragione, non l'vbbidirebbe, e non ci farebbono continenti . E' dunque l'appetito sensitiuo partecipe di ragione , e di ragioneuole , non come lo speculatiuo , & il matematico , che conoscono per la causa ; mà è tale , perchè (come s'è detto) accetta la regola della parte superiore in quella guisa , che il figliuolo riceue i comandamenti del padre , & il discepolo quelli del maestro ; & vbbidisce loro, pigliandoli per buoni , senza saperne la cagione . Mà la parte dell'anima , che di sua natura è ragioneuole, hà due potenze : e l'vna considera le cose contingenti , & agibili, le quali possono in varie, e diuerse maniere accadere ; e l'altra riguarda le necessarie , & eterne , che stanno sempre nel medesimo modo. E conciosiachè l'vna , e l'altra ancora hà la sua propria virtù , che la rende perfetta : la onde la potenza indirizzata alla cognitione delle cose eterne ottiene la virtù sua , & opera secondo essa , quando comprende gli oggetti contemplabili nella più perfetta maniera, che è possibile ; e l'altra potenza ragioneuole hà similmente la perfettione sua nel conoscere le cose agibili, e farne buona elezione ; e perchè siamo huomini per la ragione, & quella sopra tutte le operationi ragioneuoli fatta è nostra propria , che viene da più perfetta virtù ; possiamo conchiudere, che la contemplatione è operatione nostra propria sopra tutte le altre, e che la diffinitione della Felicità conuiene primieramente all' operatione contemplati-

platiua , e dipoi all'attiua . Poichè la vita attiua ci conuiene, come ad huomini semplicemente ciuili; e la contemplatiua, come à participi di esser più diuino nel modo, che à suo luogo si mostrerà più chiaro ; E perche'l nostro proponimento non è di trattare al presente della contemplatione, benchè perfettissima frà tutte le operationi humane, cōuenendo all'huomo in quanto diuino; mà la nostra fatica è intorno alla Felicità attiua ; lasciando la contemplatiua , considereremo, che l'attiua è nella virtù dell'appetito sensitiuo, & in quella dell'intelletto attiuo, ò vogliamo dire pratico, che habbiamo detto trauagliare intorno alle cose contingenti, & agibili . Perciochè hauendo veduto , che la Felicità attiua è posta nella parte ragioneuole, si deue ritrouare necessaria mente nell'appetito sensitiuo solo, ò nella parte intellettiua , e pratica sola, ò in amendue . Che sia nell'appetito solo sensitiuo in quanto tale, non è da dire ; conciossiachè non habbia di sua natura in se ragione alcuna, come dicemmo . Onde douendo esser la Felicità in esso in quanto partecipe di ragione ; perchè d'altra maniera gli animali irragioneuoli farebbono ancora capaci della Felicità humana ; è necessario, che riceua la ragione, della quale deue partecipare da vna delle potenze superiori , che per natura sono ragioneuoli . E perchè la contemplatiua non s'estende ad attione alcuna, e sarebbe inutile all'appetito sensitiuo ; è bisogno, che l'intelletto pratico faccia partecipe di ragione esso appetito . E considerando il medesimo dalla parte dell' intelletto attiuo ; verrà confermato quello , che habbiamo concluso ; Per-

cio-

ciochè egli hà la virtù sua in eleggere principalmente le cose agibili, per conseguire i fini honesti; e non potendo eglino esser ben giudicati, e conosciuti, se l'appetito sensitivo non è ordinato; conuiene, ch'esso intelletto con la retta ragione lo moderi in guisa, che non si proponga fine alcuno, che non sia buono; altrimenti la Prudenza non opererebbe, essendogli proposto fine cattiuo; ouero operando per così fatto fine, la sua operatione farebbe insieme cattiuu, ò vana. E da simigliante moderatione nasce la virtù de' costumi, ò diciamo morale; come appresso più particolarmente vedremo. E così l'operatione della Felicità attiuu stando nell'intelletto pratico, e nell'appetito sensitivo, è locata nell'vna, e nell'altra potenza ragioneuole dell'anima nostra; in quella, che per essenza è ragioneuole, & in quella, ch'è irragioneuole per essenza, mà è ragioneuole per participatione. E conciossiachè la diffinitione, che habbiamo data della Felicità conuenga (come s'è mostrato) principalmente all'operatione secondo la virtù contemplatiua, e di poi all'operatione secondo la virtù attiuu; è manifesto, restringendo hora il nostro proponimento alla Felicità attiuu, la quale abbraccia la virtù morale, e la Prudenza, che si può intendere per virtù perfetta l'intera perfettione, che risulta dalla potenza pratica, e dall'appetito sensitivo, secondo la conueneuole corrispondenza unite. E quando per virtù perfetta si volesse intender quella della più nobile potenza; non è dubbio, che sarebbe principalmente la Prudenza, po- sciachè ella è virtù intellettiua, & informando la virtù

morale la rende perfetta , come à suo luogo mostreremo : Onde per virtù perfetta nella diffinitio ne della Felicità attiuā , non può esser intesa la Giustizia . Nè importa , ch'Aristotile chiami la Giustizia virtù perfettissima ; perciocchè non la chiama tale per anteporla alla Prudenza , mà perchè abbracciando ella , e contenendo tutte le virtù morali , chi la possiede , in tal guisa esercitandola , che non pur'è retto in se stesso , mà anco verso gli altri , hà l'vso della virtù perfetta ; Onde impiegandola in beneficio publico , conserua il commercio ; il che non gli succederebbe , se la Giustizia , come l'altre virtù morali non fosse dalla Prudenza regolata . Aggiungo , se per virtù perfetta s'interpretasse la Giustizia vniuersale ; non sarebbe vna virtù contraddistinta dall'altre , come Aristotile intende , dicendo , che la Felicità è operatione dell'anima secōdo la virtù sua , e se ne hà più , per l'ottima , e perfettissima ; Che se la Felicità fosse poi operatione principalmente della Giustizia particolare , non sarebbe assoluto bene , come si è prouato , mà relatiua , e riguarderebbe primieramente il ben'altrui , nè sarebbe fine di tutti li fini , e fini sublimi . Da quello , che habbiamo discorso , si chiarisce primieramente ciò , che intenda Aristotile dicendo , che la Felicità è operatione secondo la ragione , ò non senza ragione ; conciosiachè accenni , che l'attiuā , della qual tratta principalmente , venga prima dall'intelletto pratico , & attiuo , nel quale per natura è la ragione , e secondariamente dall'appetito sensitiuo , non in quanto di sua natura è irragioneuole , mà come partecipa di ragione ,

gione, & è regolato da essa, e fatto perfetto dalla virtù morale. E' ageuole ancora da comprendere, quanto si scostano dalla verità le opinioni di coloro, che ripongono la Felicità nè i piaceri sensuali, come fece Sardanapalo; e come s'ingannano parimente quelli, che scostandosi alquanto dal senso, e facendo professione d'huomini ciuili, si credono, che alcuna di quelle cose, le quali sopra l'altre vengono stimare nella conuersatione, sia la Felicità, appigliandosi altri alle ricchezze, & altri all'honore. Perciochè coloro, i quali si sono dati a' piaceri sensuali allontanandosi dalla proprietà dell'huomo, e dalla forma sua, si sono auuicinati alle bestie, non s'auuedendo, che se la Felicità fosse riposta in cotali piaceri, le fiere ne potrebbero esser partecipi come noi. E quelli, che la pongono nelle ricchezze, possono vedere, che in diuerse occasioni sono state perniciose a' possessori loro, potendosi esercitare tanto in male, quanto in bene; cosa lontanissima dalla Felicità; perchè stando essa nella virtù, la sua operatione è sempre buona; onde riempie sempre il Felice d'ogni sorte di bene, e contentezza: oltre chè le ricchezze non sono mai desiderabili per se stesse, mà come istrumenti necessarj per li bisogni del nostro viuere. Et auenga che l'honore possa parere alle volte desiderabile per se stesso; tuttauia è desiderato ancora per cosa maggiore di lui, & acciò che l'huomo si confermi in opinione di se stesso d'esser buono, e sia conosciuto virtuoso da gli altri; talch'è indirizzato alla virtù, e non è in potestà nostra, mà di chi ci honora; doue la Felicità è

nostro proprio bene, & è principalmente in noi, & è sempre per se stessa desiderabile. Mà l'esser' in nostro potere, e l'esser similmente espetibile per se stesso, non fa già, che la virtù sia la Felicità, com'altri hanno creduto. Perciochè il virtuoso potrebbe esser' infermo, e pieno d'infinite disgratie, & viuere in otio, cosa sconuenueuole, & impossibile al Felice, essendo egli colmo d'ogni bene, nè si potendo desiderare in esso cosa alcuna.

Dell'opinione de gli Stoici intorno alla Felicità.

Cap. I V.

E Perchè, seguendo Aristotile, habbiamo posta la Felicità nell'operatione della virtù, & habbiamo detto esserle conseguenti i beni del corpo, e gli esterni, e ciò è contrario al parere de gli Stoici, che la ripongono nell'honesto semplicemente, ò diciamo nella sola virtù; e cotali dispareri sono importanti, essendo intorno al nostro fine, dal quale, come habbiamo veduto, si debbono regolare le nostre azioni, e la nostra vita: è cōuenueuole, che ne ragioniamo più particolarmente, per caminare con maggior fermezza nel nostro scriuere. La onde proporremo primieramente l'opinione de gli Stoici, e l'opposizioni loro contra al parere d'Aristotile; poi adducendo i fondamenti del medesimo Aristotile, e formando le sue ragioni, e paragonandole con quelle de gli auuersarii, si ribatteranno le sentenze loro. Gli Stoici dunque considerando, che'l bene dell'huomo doueua esser nel viuere secondo la propria natura,

tura, e vedendo, ch'ella era nell' anima ragionevole, come in nostra principalissima parte, e che questa era retta, e conforme alla natura sua perfettissima per la propria virtù, stimarono, che la Felicità humana stesse nella sola virtù, e massime perch'ella è sempre in nostro potere, e non può mai esserci leuata, e posta in noi, ci fa sempre buoni, & è cagione, che indirizziamo à bene tutte le cose, ch'al seruitio della nostra vita sono ordinate, e leuata da noi restiamo priui della nostra bontà. E così l'huomo, che possiede la virtù, hauendo regolati gli affetti, non teme, nè spera, non s'attrista, nè si rallegra di fouerchio di cosa alcuna. Onde si può dire, c'habbia sotto di se, e che dispregzi tutti gli accidenti humani, e sia contra tutti stabile, e saldo, e da niun'altro dipenda, che da se stesso, e sia libero, e sciolto da ogni passione. La onde se quello deue essere stimato bene, principalissimo, che posseduto da noi ne fa viuere contenti anche nelle maggiori sciagure, che nella nostra vita possono accadere; non è dubbio, che la virtù dandoci animo inuitto nella pouertà, nelle malatie, nè gli esilij, nelle prigioni, ne' tormenti, e fin nè gli estremi dolori della morte, deue esser giudicata sommo bene humano. Perciochè facendoci sempre operar rettamente, e rendendoci (come s'è detto) buoni in ogni nostra attione, nè fa insieme perfetti, o felici. E quando non si ammettesse, che la virtù ci facesse perfetti, ella non sarebbe virtù, ma difetto, e mancamento. Et in vero se i vizij soli sono bastevoli à farne infelici, e miseri; la Felicità, douendo nascere da contrarie cagioni, deue dalla

dalla sola virtù risorgere . S'aggiunge , che se ciascuna cosa ottiene la sua perfezione in conseguire il proprio fine, essendo il fine dell'huomo ciuile l'operar secondo l'honesto , e questo essendo riposto nella virtù , e non essendo altro , che la stessa virtù in atto; segue , ch'ella sia il sommo bene humano . E per la medesima ragione possiamo dire , ch'essendo la virtù il solo honesto, e questo essendo solo bene, per farci sempre buoni, e perfetti, si conchiude , che la virtù è solo , e sommo bene. Apportando dunque la virtù la perfezione all'huomo, e facendolo compito in quanto huomo , & il vizio rendendolo maluagio; è da raccogliersi secondo gli Stoici, che la sola virtù sia bene , & il vizio male, e che la calamità, i dolori , & ogni strana sciagura, doue non si troui vizio , non sia veramente male ; e che similmente le ricchezze , la sanità, & ogni altra sorte di bene , da quelli dell'animo in fuori, non si possano chiamar beni, e che non conuenga riporre in essi la Felicità . E quando pure i beni esterni, e corporei meritino nome di beni, vogliono gli Stoici, che siano chiamati beni necessarij , gioueuoli , & indifferenti, e non assolutamente beni. Poichè essendo buoni, mentre sono in poter de' virtuosi , e cattiuu, quando sono posseduti da persona maluagia, non sono di lor natura nè buoni, nè cattiuu. E l'huomo può abbondarne, & esser insieme misero , e vizioso, cosa impossibile alla Felicità, & à veri beni, rendendo sempre buoni i loro possessori. Oltre di ciò se'l bene humano fosse collocato ne' beni del corpo , e nè gli esterni, ognivno non ne farebbe capace, nè farebbe perciò

perciò bene vniuersale dell'huomo. Conciosiachè ne' deboli, e delicati, e ne' pouerì non si trouerebbe. S'aggiunge, che la Felicità sarebbe in poter della fortuna, & il Felice douendo riconoscer l'esser suo da essa, sarebbe felice à caso, & in picciolo spatio di tempo, secondo la varietà de' gli accidenti buoni, ò rei, che fossero, diuerebbe hora felice, & hora infelice; e la perfettione humana, che deue esser stabilissima, e fermissima, sarebbe instabile, e senza fermezza alcuna. Dalla qual cosa conseguita, che non si potendo dar fermezza nè i beni, che secondo Aristotile concorrono alla nostra Felicità; non si può operare del continuo, nè sempre esser felice; il che non succede nell'opinione de' gli Stoici. Perciochè possedendo sempre la virtù, & operando del continuo secondo essa senza impedimento veruno, per non dipendere dalla Fortuna, siamo sempre felici. E certo se l'huomo non hauesse il proprio bene in se stesso, sarebbe di peggior conditione assai di tutte l'altre creature terrestri, che da esso in somma eccellenza sono superate. Poichè (nella maniera, ch'è ageuole da conoscere) non solo gli animali, mà le piante, l'herbe; & in fin le pietre ritengono la propria virtù in se medesime, e da cosa estrinseca non è loro bisogno di pigliarla. La onde è ben ragioneuole, che la natura, sì come hà prodotto l'huomo per fine di tutte le cose create, così non habbia diminuito più tosto la sua dispositione al proprio bene in rispetto ad esse, nè l'habbia prodotto in ciò inferiore à loro, con fare, che'l bene humano nasca da cagioni estrinseche, e che non siano in nostro potere.

Anzi

Anzi è da stimare, che gli habbia dato tanto maggiormente la propria perfectione in suo potere, quanto era più necessario, che possedesse prima in se il bene, da cui volea l'altre cose à se medesimo regolare, & ordinare. Tali dunque sono in sostanza i fondamenti, e le ragioni de gli Stoici, per prouare, che nella sola virtù è la Felicità humana, e le oppositioni loro contra la parte auuerfa. E benchè dalle cose già raccontate si potesse comprendere la ragione d'Aristotile, con ribattere l'opinioni contrarie; nondimeno ci sforzeremo di mostrar con maggior chiarezza, che fin quì non s'è fatto, i fondamenti suoi.

Dei fondamenti d'Aristotile intorno alla Felicità. Cap. V.

HAueudo dunque Aristotile proceduto in tutte le cose con giuditio marauiglioso, dando loro conditioni corrispondenti alle proprie essenze, considerò, che la Felicità dell'huomo doueua esser vn bene compito, e perfetto; perchè d'altra maniera non farebbe stata sommo bene humano; E così riguardando, che l'huomo era formato d'anima, e di corpo, & era huomo primieramente per l'anima, giudicò, che'l Felice douesse principalmente possedere i beni dell'animo; come suoi veri, e proprii, e dipoi quelli del corpo. E perchè i beni interni non si poteano esercitare senza l'aiuto degli esterni; risolse, ch'alla Felicità concorressero tutti i beni, à i quali era l'huomo disposto, e che
gli

gli bisognauano, riputando quel tutto imperfetto, c'hauesse le sue parti priue de'beni, de'quali fossero naturalmente capaci, e bisognose. La onde prese i beni dell'animo, come principalissimi della Felicità, quelli del corpo, e gli eterni come necessarij, e gioueuoli ad essa. Perciochè in quella guisa, che'l perito artefice con l'aiuto de' migliori istrumenti, e della più disposta materia riduce a perfettione il suo lauoro; in quella stessa giudicò, che l'huomo con la copia conuenueuole de'beni esterni congiunti alla virtù, fosse per viuere vita sufficiente a se stesso, & a gli altri, à i quali per diuersi rispetti può esser tenuto. Conciosiachè vedendolo nato ciuile, era certo, che non poteua ottenere la sua perfettione, viuendo solamente a se medesimo in vita solitaria; essendo buono con gli altri, & ottenendo il fine della ciuità, che stà nel giouamento comune conforme alla virtù sua in quanto ciuile, e perciò essendogli necessarij i figliuoli, la casa, i parenti, e gli amici; comprendea, che gli si ricercano insieme le ricchezze, e gli altri beni eterni, per poter non solamente souuenire a se stesso, mà a tutti gli attinenti suoi, esercitando in priuato, & in publico beneficio la Liberalità, la Magnificenza, la Magnanimità, la Giustitia, e l'altre virtù, che nel commercio risplendono, e bisognano. E perchè ciò non s'ottiene, se non operando virtuosamente; quindi Aristotile pose la Felicità nell'operazione. E massime vedendo, che come in ogni arte, e facoltà viene anteposta la persona, che l'esercita bene a coloro, che solamente sono atti a farlo, e no'l fanno; e che'l

D.

musico,



musico, che gratiosamente canta, è anteposto à quello, che tace, & il soldato combattente à quello, che non combatte; vedendo dico, che'l medesimo deue ragioneuolmente succedere nella vita attiua; giudicò, che l'operator delle attioni virtuose fosse superiore à tutti gli altri, che non operano perfettamente, auuengachè siano atti à farlo. Perciochè l'habito non operante è di sì poco rilieuo nel cōmercio, che'l cattiuo per niun'altra ragione è detto non esser differente nella metà della vita dal virtuoso, se non perchè mentre il virtuoso dorme è così otioso, come il maluagio. Essendo dunque sconueneuole, e fuori di ragione, che l'esser del Felice sia nell'otio, conditione, che può hauer commune col cattiuo, la Felicità fù riposta ragioneuolmente da Aristotile nell'operatione della virtù. Nè di ciò solo si compiacque; mà volle, che fosse anche secondo la virtù perfetta, e di più in vita perfetta, cioè secondo il perfetto, e continuato vso d'essa virtù, vlando bene le cose, che di lor natura sono buone, e non le cattieue. Perciochè qual'hora la persona sia oppressa da graui, e continui mali, come da pouertà, da infermità, e da altre sciagure così fatte, sì che leuenga interrotto l'vso delle cose contrarie, che naturalmente sono buone (delle ricchezze intendo, de gli altri beni esterni, e della sanità) non si può dire (bench'ella ciò sopporti con ogni franchezza d'animo) che l'operatione sua sia secondo l'vso perfetto della virtù. Mà più ragioneuolmente deue esser chiamato lodeuole patimento, & vna salda, e virtuosa costanza. E così fatto huomo non può esser detto vera-

men-

mente felice, sì come non potremo chiamar felice quel valoroso Soldato, posto che la sua felicità stia nel combattere francamente, il qual priuo di cauallo, e d'ogni forte d'arme da offesa habbia il solo scudo, col quale se bene si schermisce secondo l'arte, non può tuttauia esercitare il suo valore, nè prendere, ò cacciare il nimico, facendo quelle gloriose proue, ch'egli principalmente desidera, col perfetto vso della spada, e della lancia, per esserne (come s'è detto) priuo; ouero essendo solo, se bene armato con ogni forte d'armi, è sopraffatto dal numero de' nimici, e non può resistere all'impeto loro; che da ogni parte l'assaltano, ancorchè con tutta l'arte combatta, e procuri difendersi. E come nelle cose naturali prouiamo, che la perfettione de' sensi nasce dall'applicarli à i proprij e proportionati oggetti; così è da stimare, che segua nell'operatione virtuosa del felice, ch'ella sia perfettiua secondo la natura, e non distruttiva dell'operante. Laonde Regolo mentre precipitato da i Cartaginesi, era trafitto da gli acutissimi chiodi della botte, nella quale era rinchiuso, si potea secondo gli Stoici chiamar felice, mà non già secondo Aristotile, nè secondo la verità; auuengachè con marauigliosa franchezza sopportasse quei tormenti. Nè Anassarco parimente era felice, mentre sprezzando la crudeltà di Nicocreonte Tiranno di Cipro, che co' martelli lo facea pistare, gli diceua intrepidamente, che pistasse à voglia sua il corpo di Anassarco, che non potea pistare Anassarco, volendo dire, che l'animo suo era inuitto. Perciochè così fatti portamenti sono sofferenze virtuose,

e passioni sopportate virtuosamente, come s'è detto, e non operationi secondo il perfetto uso della virtù; la qual si scorge, e trauaglia principalmente intorno alle cose, che di loro natura sono buone; e secondariamente, e per necessità intorno alle cattive. E dal perfetto uso delle buone risorge la perfezione in atto di tutte le parti, e potenze dell'huomo in quanto civile, & in famigliante operatione risplende l'honesto: del perfetto uso della virtù intorno à i sinistri accidenti, alle sciagure, & à cotali cose di loro natura cattive non risplende, mà rimane offuscato l'honesto, auuengachè cotal uso non sia scompagnato da esso. Onde quindi anche le parti, e potenze dell'huomo in quanto civile, non riceuendo la loro perfezione, anzi rimanendo imperfette, & à rischio di corrompersi, non possano riceuere la Felicità loro. Et il perfetto uso della virtù di Regolo farebbe stato, s'egli si fosse trouato libero, e non seruo, & in vece di prouar quei tormenti, e dolori, hauesse fatte molte, e segnalate imprese continuamente in beneficio della Republica, talchè n'hauesse riportato insieme frutto, e piacere grandissimo, con ridurre i Cartaginesi all'obbedienza de' Romani col mezzo della ragione, e de' suoi conforti, ò col valor dell'armi. Et il medesimo farebbe succeduto ad Anassarco, se com'era in potere del Tiranno tormentato, così senz'alcuna sua molestia fosse stato padrone d'esso, e l'hauesse disposto al bene, & à liberar Cipro dalla sua oppressione. E che sopra ciò sia tale il parere d'Aristotile, si potrebbe chiaramente comprendere da Plutarco, il quale raccontando, che Homero

ha-

hauea defcritta la Felicità fecondo l'opinione de i Peripatetici, quantunque foſſero ſtati dopo di lui, dice, ch' eſſi hebbero ben per coſa lodeuole il ſopportare cō animo forte, e valoroſo le diſgratie, che per propria colpa non intraueniuano, come la pouertà, le malatie, i dolori, e coſì fatti accidenti; mà che cotal atto virtuoſo nō era eſpetibile, nè felice. Mà ripoueuano la Felicità nell'vſar bene la buona fortuna ſecondo la virtù; e coſì moſtra, che Homero figuri tale Neſtore, à cui eſſendo virtuoſo ſuccedero proſperamente tutte le coſe; e perciò lo chiama felice. Doue Vliffe, quantunque ornato di egual virtù, per eſſere ſtato oppreſſo da infinite fatiche, e trauagli, vien chiamato da lui ſpeſſo infelice. Si potrebbe, dico, comprendere il parere d'Ariſtotile ſopra ciò dall'autorità di Plutarco, & anco da Stobeo, che ſimilmente la deſcriue, e molto più da Aleſſandro Afrodiſco nel capitolo quaranteſimo terzo del ſecondo dell'anima, quando egli manifeſtamente non l'haueſſe detto (laſcio il primo libro della Rettorica) nel decimo capitolo del primo dell'Etica, affermando, che le proſperità grandi, e molte rendono la vita più felice; & all'incontro l'auuerſità ſimilmente grandi, e molte turbano, & impediſcono la Felicità; e continuando, come quelle di Priamo, finalmente l'opprimono. In maniera, che ſe la fortuna proſpera, & il continuato, e perfetto uſo delle coſe buone non foſſe neceſſario alla Felicità; i caſi auuerſi non potrebbero mutarla, & interromperla; e la ſola virtù farebbe baſtante all'eſſer felice; e coſì l'opinione d'Ariſtotile ſi conformerebbe con quella

la de gli Stoici, cosa al tutto falsa, e lontana dalla sua dottrina; ammettendo egli, che l'huomo alle volte possa essere virtuoso, & operare virtuosamente; e con tutto ciò che non sia sempre felice, come vien chiarito nel quinto capitolo del primo dell'Etica, affermando esso, che'l virtuoso può viuere in otio senza operare cosa alcuna, e ritrouarsi insieme in molti trauagli, e mali della fortuna; mà che huomo in così fatto stato non sarà chiamato da alcuno felice, che non habbia tolto ostinatamente à sostentarlo; & il medesimo afferma nel capitolo nono dello sesto libro, dicendo poter auuenire, che alcuno di beni grandissimi abbondante cada in vecchiezza in segnalatissime disgratie, come vien scritto di Priamo: & haurà passato così fatta fortuna, e sarà meschinamente morto, non potrà esser chiamato felice. E perciò nel capitolo vndecimo del quarto della Politica scriue la Felicità esser vita beata secondo la virtù nõ impedita. E nel capitolo terzodecimo del settimo dell'Etica, che la Felicità è perfetta, onde il felice hà bisogno de'beni del corpo, e de gli esterni, acciochè essa Felicità non gli sia impedita: e chi dice, che colui, il quale sotto la ruota è tormentato, & è posto in calamità grandissima: possa esser felice, quando sia buono, ò spontaneamente, ò sforzato, che lo dica, non afferma nulla, che rilicui. E dichiarando nel capitolo decimoterzo del settimo della Politica i luoghi da noi allegati del primo dell'Etica, dice prima, che la Felicità è nell'vso perfetto delle cose, che di loro natura sono buone, e non delle cattue; E poco dopo, che'l virtuoso sopporta lodeuol-

mente la pœuertà; le malatie; e l'altre auuerfità della fortuna, mà nondimeno la Felicità è nelle cose contrarie; volendo dire nel buon'vso della sanità, e de'beni del corpo, & insieme de'prosperi successi; & afferma hauer già determinato ciò ne'libri dell'Etica, non potendo intendere per mio auviso d'hauerlo dichiarato in quel libro (come alcuni huomini dottissimi interpretano) per hauer trattato quivi de'contrarij, frà quali è riposta la virtù, poichè non s'accomoderebbe al proposito, parlando Aristotile nel luogo allegato della Politica della Felicità, e non della virtù; mà si comprende; che la Felicità è ne'cōtrarij nella maniera, che noi habbiamo horamostroato, hauendo Aristotile detto in più luoghi, e specialmente nel capitolo decimo del primo dell'Etica, che le fortune prospere molte, e segnalate fanno rilucere la Felicità, e che l'auuerfità molte, e grandi l'interrompono, & impediscono. E così volendo in quel luogo Aristotile, che la Felicità venga interrotta per gli accidenti cattiu;e riluca per li prosperi nel modo detto, manifesta à pieno, ch'ella non stà nel sopportare le cose cattiu;e, mà nell'vso delle contrarie, che sono diuerse di natura loro, corrispondente à quello, che ne scrisse insieme nel settimo dell'Etica, e nella Politica, come habbiamo descritto. E Teofrasto seguendo Aristotile scrisse (come vien raccontato da Cicerone nelle quistioni Academiche, e nelle Tusculane) che la sola virtù non era bastante à renderne felici, e che se le ricercaua il concorso de gli altri beni, e che la Felicità non ammetteua grauiissime calamità, e tormenti. Alla qual cosa se da

Ci.

Cicerone fosse stato auuertito haurebbe ageuolmente compreso, che l'opinione di Teofrasto, come conforme à quella d'Aristotile, doueua essere da lui approuata, e non come differente ripresa. E quindi si vede, quanto si siano allontanati dall'opinione d'Aristotile quei Filosofi, i quali hanno scritto, che se vedremo due huomini egualmète dotati l'vno, e l'altro de' gli habiti della virtù, l'vno de' quali sia seruo, infermo, pouero, priuo d' amici, e poco apprezzato; e l'altro per contrario sia nobile, sano, amato, e potente, in tal caso quantunque veramente si possa dire, che la Felicità di questo sia più lucida, più bella, più manifesta, più diletteuole, e più desiderabile di quella dell'altro, nondimeno habbiamo da giudicare, che quanto alla sostanza della Felicità non sia vno più che l'altro felice. E' dico ageuole da comprendere, che in ciò si sono discostati dall'opinione d'Aristotile; poichè la Felicità non è solamente riposta nell'operare virtuosamente; mà ricerca insieme, che sia secondo il perfetto uso della virtù, cioè delle cose buone. Conciosiachè cotali operationi si possano chiamare (come hà molto bene auuertito Alessandro Afrodisco) volontarie, e le contrarie inuolontarie in quella guisa, che diciamo ancora volontarie propriamente le attioni del nocchiero, mentre spiega le vele al vento prospero, & inuolontarie quelle, che fa mentre da contrarij venti combattuto le raccoglie. Perciochè se bene ciò è in suo potere, e di sua elettione; è contrario tuttauia alla sua primiera intentione, & al suo vero fine; & attioni tali si possono chiamare volontarie per necessità. E così au-

uen-

ueniga che i beni del corpo, e gli esterni, & i prosperi successi non siano essenziali (come s'è già detto) dell'operante, e del felice; sono nondimeno necessarij all'operatione, come suoi instrumenti, e sua materia. E non meno si scostano li medesimi valent'huornini da Aristotile in dire, che mancando la facoltà di far le operationi virtuose, assai bene elle si saluano ogni volta, che stia disposta dentro la volontà con vn'apparecchiata, e spedita prontezza d'operare ogni volta, che l'occasione, & il comodo si porga innanzi. Perciochè cotal parere, è similmente de gli Stoici, e non d'Aristotile. Conciofiachè esso voglia (come s'è prouato) che la Felicità stia nell'operatione anco esteriore, fatta non solo virtuosamente, mà nel perfetto vso d'essa virtù; cosa che non si può conseguire con l'interna, e semplice volontà apparecchiata, mà col perfetto, e continuato vso delle cose di loro natura buone (come s'è più volte detto) nelle quali l'honesto propriamente risplende.

Si confermano le ragioni d'Aristotile. Cap. VI.

MA veniamo hormai coi raccontati fundamenti à formare le ragioni dell'opinione d'Aristotile, eributtiamo insieme quelli de gli Stoici, con rispondere finalmente all'opposizione loro. Dico dunque, se la Felicità deue essere ben perfetto dell'huomo, come tutti consentono, lo deue far buono in tutte le sue parti; e potenze con quella piena bontà, nella quale è capace; e perciò conuiene, che contenga in se i beni
E dell'

dell'animo, del corpo, e gli esterni, corrispondendo à tutte le potenze, alle quali sono indirizzati. E perchè l'operatione della virtù in vita perfetta, e secondo l'vso perfetto posta da Aristotile li contiene tutti, e la semplice virtù posta dagli Stoici può mancare di quelli del corpo, e de gli esterni, e possedere in darno quelli dell'animo; segue, che l'operatione detta secondo Aristotile sia la Felicità, non la semplice virtù, come dicono gli Stoici. E quindi vien poi, che la Felicità nell'operatione della vita perfetta è bene, del quale non si può dar maggiore, & è ragioneuolmente sommo bene; ilche non si vede in quella de gli Stoici, non essendo bene in somma eccellenza. S'aggiunge, che'l sommo bene, douendo esser buono del continuo, conuiene, che operi sempre bene; e conciossiachè la virtù perfetta in operatione secondo l'vso perfetto lo faccia, e non la sola virtù, come vogliono gli Stoici, potendo star' otiosa, ò patire in luogo di operare; è da dire, che quella sia la vera Felicità attiuà, e non questa. Oltra di ciò il mettere la Felicità nell'operatione della vita perfetta, e secondo l'vso perfetto è vn farla, secondo che ricercano gli Stoici, conueniente alla natura humana. Perchè essendo noi ciuili, ci fa sofficienti, e bastanti à viuere senza l'aiuto altrui, e gioueuoli vniuersalmente; cosa, che non succede nella sola virtù, nè anche nella semplice operatione virtuosa contra il fondamento loro. Poichè potendo patire spesso più calamità; che esercitar'alcuno atto di beneficenza, possono diuenire anzi inutili, che gioueuoli à se stessi, & à gli altri. E così non apportando la virtù de
gli

gli Stoici giouamento alla ciuità, alla quale siamo nati; non è bene per se basteuole, & in cotale stato non è corrispondente alla natura nostra. Similmente se'l sommo bene humano è quello, per la cui participatione tutte le cose attiuè sono buone; non è dubbio, che l'operatione secondo la virtù perfetta in vita perfetta (come s'è detto) sarà la Felicità. Conciassichè tutte l'altre cose siano tanto buone, quanto sono participi d'essa operatione; doue se dalla sola virtù de gli Stoici si douessero misurare, potrebbero alle volte esser'otiose, e cesserebbe il commercio humano. La onde la Felicità posta da Aristotile operando sempre secondo la virtù perfetta in vita perfetta, cioè secondo l'vso perfetto, e continuato, apporta necessariamente il bene particolare, & vniuersale, il priuato, & il publico. Mà quella de gli Stoici non fa di necessitā l'vno, nè l'altro, potendo la virtù loro rimanere otiosa, & oscura, ò patire in vece d'operare; e di far risplendere l'huomo. E così gli Stoici per esser buoni à se stessi, & à gli altri, douendo operare, sono costretti à confessare, che l'habito solo della virtù, e la sua semplice operatione non è la Felicità humana. Perciochè non s'hauerebbe per fine, nè s'otterrebbe il giouamento della compagnia ciuile, à cui siamo nati, e non s'opererebbe conforme alla propria natura, come essi ricercano, & è conueneuole; che se non vorranno, ch'all'huomo sia di mestiere mirare il beneficio comune, e la bellezza, e perfettione della vita ciuile; non lo considereranno ancora secondo la propria natura sua; mà in istato ad esso disdiceuole, & inconueniente. Dalle

coſe diſcorſe ſi vede inſieme , che'l dare alla virtù il ſeguito , & il ſeruitio de gli altri beni non la ſpoglia del decoro , nè della ſua bellezza , troncandole i nerui del ſuo valore , come da Cicerone contra Teoſtaſto vien detto, riprendendolo in ciò di languidezza . Anzi in contrario la virtù da i beni corporei , & eſterni accompagnata, come ſopra proprij iſtrumenti , e quaſi ſopra carro trionfale inalzandoſi , ſi manifeſta à marauiglia gioueuole, lucida, e riſplendente ; e d'eſſi priua, rimane quaſi in caliginofa valle lume offuſcato, & inutile . E tanto baſti intorno alle ragioni per la parte d'Ariſtotile, e contra quelli de gli Stoici ſopra il ſomo bene humano.

Mà venendo all'oſoſitioni de' medefimi Stoici, elle ſi poſſono ſimilmente leuare cò gli ſteſſi principij; e prima dicèdo eſſi, che'l bene dell'huomo conſiſte nel viuere ſecondo la propria virtù; cotal fondamento conchiude contra la loro intentione ; poſciachè all'hora veramènte ſi viuè, mètre ſi opera, e vita ſignifica atto ſecòdo, & operatione , e ſi concede, che'l ben proprio dell'huomo ſia nella virtù; mà ſi nega, per le ragioni già addotte, che conſiſta nella virtù ſola . Perciochè altra coſa è conſiderarla in habito, & altra in atto, e maſſime operante le più ſegnalate , & illuſtri operationi , ch'all'eſſer noſtro ſiano poſſibili . Poichè alla virtù in atto di ſimil qualità concorrendo i beni del corpo cò gli eſterni, ſegue, che cotali beni ſono neceſſarij all'eſſere felici, e ch'eſſèdo noi formati d'anima, & di corpo, còuiene, che ſiamo perfetti in ciaſcuna noſtra parte, e perciò operiamo veramente ſecòdo la noſtra propria natura . Doue gli Stoici riſtringendoſi
alla

alla sola virtù, mostrano di scordarsi (come accenna Marco Tullio nelle quistioni academiche) che siamo corporei, e composti, e che con la sola virtù non possiamo nella guisa de gli Angioli operare, com'essi vogliono, secondo la propria natura. Poichè l'huomo col possedere la semplice virtù, può esser bisognofo di molte cose, rimaner oppresso da mali infiniti, e otioso, & inutile. Si concede nella medesima maniera, che la virtù sia sempre in nostro potere, nè ci possa esser tolta, e sia cagione della bontà nostra, e di tutti gli altri beni, che vengono ordinati a noi, e che siamo padroni di noi stessi, e de' nostri affetti; e sappiamo sopportare cō animo inuitto ogni mala fortuna; mà di qui non segue, ch'ella sia la Felicità, non si potendo sempre esercitare secondo l'uso perfetto delle cose buone. Et auuengachè per essa l'huomo viua sempre bene, e rettamente, e secondo l'honesto, non si conchiude però, che sola ne faccia viuere felici. Poichè di necessità non è sempre accompagnata dalla vita perfetta, nè dall'uso perfetto delle cose di lor natura buone, dalle quali nasce la perfettione della vita, e della Felicità attiuua. E di qui Antioco Academico (come da Cicerone vien raccontato nelle quistioni academiche) diceua, che la virtù faceua la vita beata, mà non beatissima; quasi volesse intendere, che producesse il principale, mà non l'intiero della vita felice. Po- sciachè ella non consiste nel semplice honesto, benchè non si scompagni mai da esso; mà sia nell'honesto risplendente nell'operatione virtuosa, che risorge dalla vita perfetta locata nell'uso continuato delle cose di lor natura

natura buone . E'l concorso de gli altri beni con la virtù non fa , che l'operatione nostra non sia in nostro potere, nè che possa esserci tolta; perciocchè il principale da noi dipende, & è in nostra mano, e ci fa sempre buoni, & operare rettamente in ogni stato, viuendo nella prospera fortuna con modestia senza insolenza alcuna, e nell'auuersa con somma costanza senza auuilirci . Mà di quì non si deue già concedere, che tutti gli accidenti humani debbano essere disprezzati, e che posti nelle sciagure estreme non restiamo priue di quelle bellissime azioni, le quali potrebbero esser prodotte dalla somma virtù non impedita, e nell'uso suo perfetto. Nè deue esser marauiglia, che li vitij soli ci facciano infelici . Conciassichè se bene molte cose sono necessarie alla nostra perfettione ; nondimeno priuandoci essi della virtù , ch'è il principale, e quello, in che primieramente vien riposta la Felicità, ci rendono infelici ; mà non segue perciò, che la Felicità nasca assolutamente , e solamente da cagioni contrarie à quella , che primieramente ci fanno infelici . Poichè di quì veggiamo bene , che la virtù è principal cagione della Felicità ; mà non già, ch'essa sola senz'aiuto de gli altri beni possa farci peruenire alla bellezza, & allo splendore delle perfette operationi humane, alle quali ci conduce con l'aiuto, e seruitio de gli altri beni . Laonde il Felice di necessità è virtuoso ; mà il virtuoso, & il sapiente, come dicono gli Stoici , non è sempre felice . Perciocchè, auuengachè la virtù non si scompagnando da esso , e non rimanendo , come dice Cicerone nelle Tusculane, fuori della prigione, mentre egli è

egli è incarcerato, e lo segua in ogni sorte di calamità, e di tormenti, e renda la costanza sua a marauiglia lodeuole; tuttauia non porta sempre seco la Felicità; come il medesimo Cicerone, abbracciando il parere de gli Stoici, s'è imaginato nella maniera, c'habbiamo veduto, parlando di Nestore, e d'Ulisse. La virtù dunque ne regola, & insegna il modo da operar bene, & a ciò ne fa habili; mà sola non può quelle attioni produrre, che accompagnata con gli altri beni l'è concesso di fare; e però da lei habbiamo il principale, mà non il tutto della Felicità. E di quì si caua insieme, che benchè la virtù sia nostro proprio bene, non è il solo, e compito bene dell'huomo; perchè al corpo, & al composto, & alle sue potenze si ricercano le perfettioni corrispondenti. E da cotali presupposti de gli Stoici viene la confusione de'beni, e de'mali, volendo, che'l solo virtuoso, e fauio contenga tutti i beni, & il vitioso, e cattiuo tutti li mali. Ne' quali inconuenienti non si può incorrere, seguendo il parere d'Aristotile, per hauer'egli distinto i beni, & i mali secondo i gradi della natura, & il vero essere delle cose, nelle quali conuengono, opponèdo à ciascun bene il suo proprio male, alla sanità l'infermità, alle ricchezze la pouertà, & alla virtù il vizio, facendo i beni esterni non solo degni del nome di beni; mà chiamandoli anco à gran ragione con nome di assolutamente, e semplicemente beni. Non intendendo già, che come le virtù siano à tutti, & in ogni tempo buone, mà come i cibi, che assolutamente, e semplicemente sono chiamati sani, non perchè à tutti siano tali, mà per esser sani à coloro, che

che sono veramente fani . Poichè le ricchezze , e gli altri beni esterni sono essi ancora sempre buoni à coloro, che per l'habito virtuoso sono disposti à vſarle rettamente . Et il dire se la Felicità fosse bisognosa de' beni del corpo, e de gli esterni, non sarebbe commune à tutti, è ragione di niun rilieuo . Perciochè si come la voce in quanto a se sempre è commune , auuengachè dal sordo non possa esser'vdita ; così la Felicità non cessa d'esser commune per gli accidenti , e mancamenti particolari, che in questo, & in quello possono cadere ; e massime che la potenza per conseguire il principale, ch'è la virtù, è commune à tutti quelli, che naturalmente sono ben disposti , & ella non si può metter' in atto , nè rilucere senza la coppia de gli altri beni , e senza essi il virtuoso , come il perito artefice priuo de' proprii istromenti , non può operare in eccellenza ; & il volere perciò che i beni esterni concorrano alla Felicità , non fa , ch'ella sia instabile . Perciochè la vita nostra, e la perfectione d'essa non pende dalla Fortuna , mà dalla nostra operatione virtuosa , & in essa è riposta principalmente (come habbiamo veduto) la Felicità , & i beni sono da noi ricercati per suoi istromenti . E si come la Lira nõ è essenziale del sonatore , mà l'arte da lui posseduta del suonare, tuttauia la medesima Lira è necessaria alla sua operatione , e da essa è contenuta ; così del Felice non sono essenziali i prosperi successi , & i beni esterni , auuenga ch'è siano necessarij alla sua operatione, e senza essi ella non si possa ritrouare . E però come il principale del suonare la Lira non consiste nell'istromento ;

mà

mà nell'habito del suonatore in atto, e questi non può
 riceuere in quanto à se alteratione alcuna, mà solamen-
 te in quanto alla Lira, & alla diuersità dell'istromento;
 che maneggia, il quale potendo essere più, e men buo-
 no, cagiona; che'l suonatore può render più, e meno
 perfetta la sua armonia; così il felice in quanto al prin-
 cipale della sua operatione, ch'è la virtù perfetta, stà sal-
 dissimo, & opera sempre nel medesimo modo; & oc-
 correndo, che gli stromenti si mutino, non resta d'ope-
 rare virtuosamente, secondo che comporta la soggetta
 materia. In maniera che la Felicità non è in potere del-
 la fortuna, e non hà il principale di lei sottoposto alle
 mutationi sue, sì come l'arte del suonare la Lira non
 è posta nella medesima fortuna; auuengache la Lira si
 scordi di leggiero, e per molti accidenti si guasti, e ne
 venga interrotta l'operatione del suonatore. Mà il
 principale della Felicità stando (come s'è veduto) nel-
 la virtù, ella è in noi più fissa di tutte le scienze, che pa-
 iono impresse nell'animo nostro. Poichè non contem-
 pliamo sempre, come ricercano le scienze, mà facciamo
 sempre alcun atto morale; onde possiamo scordarci del-
 le scienze, mà delle virtù non mai. La onde la Felici-
 tà, & il felice nel suo principale è stabile, e saldo, e co-
 me corpo quadrato, per accidente alcuno non cangia fi-
 gura, nè si scuote per qual si voglia caso, e si porta nel-
 l'vna, e nell'altra fortuna lodeuolmente, non si gonfian-
 do per la buona, nè si auuilendo per la cattiuà, come s'è
 già detto; il contrario di che verrebbe, se dalla fortu-
 na dipendesse. E quantunque non si possa operar sem-

pre; il felice nondimeno non perde la Felicità; conciosiachè ella non ricerchi la continua operatione in maniera, che s'operi senza intermissione alcuna: Poich'è impossibile alla conditione humana, sottoposta alla stanchezza, e bisognosa di riposo, e d'altre cose, che dalla necessità della natura dipendono, come il dormire, & il nodrirsi, atti, che in quanto alla quantità (dico del cibo, e del dormire) possono essere regolati dalla virtù, mà nel restante non comportano la regola d'essa. E quindi è ben detto (come s'è già accénato in altro proposito) ch'il maluagio non è differente dal virtuoso nella metà della vita, poich'egualmente dormendo, sono costretti à cessare egualmente ancora dall'operatione. S'intende adunque, che l'operatione sia continua, cioè in tutto il tempo, nel quale l'huomo secondo la natura, può operare, & il mancamento de gli stromenti, e della materia, ch'alle volte non è pronta al felice, non è sempre bastevole ad impedire la Felicità; mà quello, ch'è per lungo tempo, e viene da segnalate, e molte disgratie, come s'è già detto, & appresso insieme vedremo. Et ancora ch'alla vita perfetta, & alla Felicità dell'huomo siano di mestieri i beni esterni; non segue, ch'egli nel genere suo imperfetto, e di peggior conditione si trovi d'ogni altra creatura terrestre. Posciachè il principale, che (come s'è detto più volte) è l'esser virtuoso, consiste in lui, e non dipende da cagione estrinseca; anzi essendo i beni esterni indirizzati naturalmènte ad esso, & egli nato à conuertirli in vso suo, è corrispondente alla propria natura il seruirsene. E come, ciò facendo, è

per-

perfettissimo nel suo genere, così non gli essendo concesso, è diminuto, & imperfetto. La onde l'hauer bisogno de' beni esterni non argomenta nell'huomo imperfettione alcuna, anzi dimostrando, ch'ad esso, & al seruitio suo dalla natura sono indirizzati; manifesta, ch'all'hora sia nel suo stato perfetto, quando di tutti seruendosi secondo la virtù perfettamente viue, come superiore, & retto dispositore d'essi. E l'hauer l'altre creature, che in questo inferior mondo vediamo, in se stesse la propria virtù, senza che d'altróde la ricerchino, scuopre appresso la natura humana la loro imperfettione; conciosiache à quanto minor numero d'operationi fuori di se stesse si stendono, si mostrino tanto più materiali, e di forme tanto men degne. E di quì non potendo da se stesse impiegarfi nel seruitio dell'huomo, à cui sono prodotte, e ricercando l'arte, e l'ingegno humano, ch'à se stesso appropriandole metta la loro virtù all'atto, riceuono dall'uso dell'huomo la loro suprema perfettione. E' manifesto adunque, quanto più conueniuole sia l'opinione d'Aristotile di quella degli Stoici, ponendo egli la Felicità in operatione, à cui concorre la virtù in atto, come parte principalissima, nella maniera che già dicemmo, & i beni del corpo, e gli esterni come necessarij, & vtili. E gli Stoici la fanno inutile in vniuersale, & in particolare: & Aristotile vuole, che sia bene sufficientissimo al felice, & à gli altri; e da questa parte nasce il ben ciuile, e da quella la ruina del cōmercio humano. In maniera che Plutarco à ragione scrisse, ch'essi disponeuano la Filosofia, alle loro inuentioni, e non l'inuentioni loro alla Filoso-

fia, e raccolse le ripugnanze, e contraditioni loro, con mostrare, che non erano intendenti del viuere ciuile. E Cicerone stimò similmente tali opinioni lontane dal foro, e dal viuere commune; auuengache nelle Tusculane si mostrasse seguace loro; & Aristone Auditore di Zenone Principe degli Stoici, & inuentore dell'opinione suddetta, mirando gl'incōueniēti da essa cagionati, la riprouò nella guisa, che dal medesimo Cicerone viene raccótato.

Si ribatte l'opinione di Platone, e si chiariſce, che l'Idea non è il ſommo bene humano. nel Cap. VII.

Dell'opinione degli Stoici intorno al bene humano s'è diſcorſo à baſtanza; ondè ſarà conuenuele ragionare ancora nel medefimo modo del parer di Platone; poſciach'egli fu parimente contrario à quello, che ci ſiamo ſforzati di moſtrare; & Ariſtotile trouagliò molto per riprouarlo. E perche Platone ſtimò, che l'Idea foſſe il bene humano; & il volere à ciò contradire, preſuppone, che s'habbia da contradire inſieme all'Idee, & il trattare à pieno di ſoggetto così fatto, ſopra di cui è fondata la dottrina Platonica; e contra di che Ariſtotile, per eſſere contrario a' ſuoi principij, s'è grandemente affaticato; e maſſime nella Metaſifica; non appartiene al preſente propoſito; baſterà il toccarne tanto; come per paſſaggio, che ſecondo i fondamenti d'Ariſtotile apparisca, che l'Idee non ſono, e quando foſſero; non farebbono il bene humano, che cerchiamo di conoſcere, e d'acquiſtare. Che coſa dunque intendefſe Platone
per

per Idee, e ciò che fossero appresso à lui, si comprenderà dalla cagione, che lo persuase à porle, & ad immaginarle. Deuesi per tanto sapere, che riguardando questo filosofo gli huomini particolari, i particolari caualli, & altre corali cose: e considerando, che questo, e quel particolar huomo, e cauallo, nell'esser huomo, e cauallo, partecipauano d'una natura commune, e niuno d'essi poteua essere quella natura, poiche il partecipante è diuerso dalla cosa partecipata; pensò, che oltre le nature particolari, fosse in ciascun genere di sostanze, e di beni vn'esemplare, ò diciamo modello, alla cui simiglianza, fossero tutte le particolari sostanze, e beni del medesimo genere: e queste da esso furono chiamate forme, & Idee. E s'indusse massimamente à porle, perche uedendo le forme delle cose da generarsi non essere nella materia, e credendo, che l'agente naturale non potesse trasmetterle in essa, e che la generatione venisse fatta con lo trasmettere le forme in lei, e non col cauarle dalla potenza, e natura sua; stimò, che tali forme fossero dalle Idee introdotte nella materia, e fossero necessarie alla generatione. E douendo essere forme stabili, pure, & eterne, da continuare la perpetua successione de gl'indiuuij, e delle specie, non le pose corporee, nè in cose materiali, nè anco in tutte le incorporee, & immateriali, come nell'anima ragioneuole; Poich'essendo da lui collocata fra le cose mutabili, & immutabili, e che si mouesse co' moti conformi à se, e non hauesse quella indiuisibilità, che si ricerca à gli esemplari, e ch'essi degenerando in lei dalla vera natura, di forme
di-

diuentassero ragioni , dalle quali la stessa anima humana fosse chiamata ragioneuole ; ripose cotali Idee nella natura intellettuale purissima , e perfettissima sopra tutte, primo, e comunissimo principio di tutte le cose, ch'è insieme intelletto, & intelligibile . Et il presupporre, che cotali Idee fossero, e fossero perciò in Dio , gli parue altrettanto necessario per rispetto dell'agente vniuersale, e dello stesso Dio, come per rispetto delle cose generate, e de i particolari . Posciachè si come riceuendo in esso la somma perfettione loro di purità, e stabilità eterna, doueano per conseguenza in cotai soggetto esser più, che in quell'altro si voglia possenti à spandere la bontà loro, & ad infonderla ne gl'indiuindui, e nelle nature, delle quali fossero forme ; così Dio essendo primo principio di tutte le cose, era ragioneuole, che non l'hauendo prodotte à caso, mà come diuinissimo artefice, con sommo magistero hauesse le forme loro in se stesso, e che non fossero distinte da lui, e distintamente rappresentassero ciascuna cosa, della quale fossero forme, & Idee . Talchè ripose in esse il vero essere dell'huomo, e d'ogni sostanza, e d'ogni bene, e volle, che sole fossero vere sostanze, e per se beni . E di qui, perchè la scienza è stabile, e richiede similmente oggetto stabile, comprendendo la mutatione, e l'incostanza delle cose sublunari, e che in niuna si ritrouaua quella vera natura commune, di che partecipa, simigliò queste cose materiali all'ombre de i corpi, & alle figure, che veggiamo nell'acque, e pensò, che d'esse non si potesse hauere sciezza, mà solamente opinione incerta, e caliginosa nella

guisa

guisa di chi in oscuro antro rinchiuso, e legato in modo, che non possa riuolgersi à dietro, habbia doppo le spalle varie piante, & animali, l'ombre de' quali gli siano spinte innanzi à gli occhi da lume, che similmente sopra stia loro dopo le spalle, sìchè all'huomo non sia concesso veder le cose vere, ma solamente mirare l'ombra d'esse. Dimodochè risolsse insieme; ch'appresso di noi non fosse bene alcuno per se, e che'l vero per se bene humano fosse l'Ideale, e che d'indi ogni nostra bontà nascesse, e che senza la cognitione dell'Idee tutte l'altre cose, delle quali si hauesse ancora grandissima cognitione, ci fussero inutili. In sostanza tali sono l'Idee di Platone, e le cagioni, che l'indussero ad immaginarsele. Ma venendo ad Aristotile, mirando egli le cose sensibili, & i loro effetti, & osservando in esse vna sembianza di perpetuità così ne i moti de' cieli, come nella mutatione de' gli elementi, e nella generatione, e corruttione, vide esser necessario, che cotale perpetuità hauesse il suo primo principio, onde cōchiuse anch'esso, che vi era vna prima sostanza sopra tutte nobilissima, e perfettissima, mouente, immobile, dalla cui perfettione, come da amato, e desiderato principio fosse deriuato sēpre, e sēpre fosse per deriuare l'eterno moto nel cielo, e quindi ne gli elemēti; onde nascesse finalmente la continua, & eterna generatione, e la conseruatione dell'vniuerso. E come pose il sommo Motore per causa vniuersale del moto di tutto il mondo (lascio di considerare, se lo ponesse non solo come causa finale, e come agente meraforico, come dicono, ma come vero efficiente ancora) così affermò insieme, che tutte le cose

coſe prodotte erano compreſe, come in primo principio, & in cauſa vniuerſale; in lui. Non con diſtintione d'vna dall'altra nell'eſſere, che le veggiamo, mà come in natura di ſuprema eminenza, e d'infinita perfezione, che rinchiudeſſe in ſe quante perfezioni ſi trouano ſparſe nell'vniuerſo. E perche' è altro l'hauere l'eſſere, come in cauſa, e l'hauerlo in eſſetto, come coſa già uſcita; e prodotta dalle cauſe ſue, e conſiſtente in atto, & in ſe ſteſſa in modo, che ſia baſtante à fare le naturali, e proprie operationi, e non potendo le coſe naturali produrle, ſe non vengono poſte nella loro determinata, e propria materia, poichè l'occhio non può vedere, ſe non con la tal materia diafana; aſſermò, che le coſe materiali erano, e poſſedeuano la vera loro eſſenza, quando con ſimigliante materia ſi trouauano, e priue d'eſſa, rimaneuano diſtrutte, & erano impropriamente, & equiuocamente tali, nella guiſa, che l'occhio di pietra impropriamente è occhio. Laonde le coſe conſiſtenti nelle proprie materie non furono da eſſo chiamate imagini di forme aſtrate, e d'Idee, come vuole Platone; ma coſe vere, nelle quali ſcorgendo l'intelletto noſtro conformità di natura, raccoglie da eſſe quel commune, del quale ſono parteci pi. E giudicando di più, ch'alla generatione foſſe baſteuole l'operatione dell'agente vniuerſale, cioè il moto celeſte congiunto con l'agente particolare, e ch'eſſi dalla materia cauallero la forma, come dalle corde ben diſpoſte ſi caua l'armonia, hebbe per ſouerchie, e non punto neceſſarie anco in ciò l'Idee, per vedere, che alla generatione di Socrate era non pur neceſſaria

cessaria la causa celeste, mà che Sofronisco parimente padre di Socrate vi concorreuà. Anzi riputò, che se bene le cause particolari non sono sufficienti ad operare, se non per virtù dell'vniuersali; nondimeno che, quanto all'atto del produrre quel particolar'effetto, fossero tanto più necessarie, quanto sono più prossime, & immediate ad introdurre le particolari forme nelle proprie materie. Talchè all'vniuersale, & alla particolare produzione delle cose naturali bastando secondo Aristotile l'eternità del moto, & i particolari agenti, giudicò poco necessarie, anzi al tutto vane l'Idee in maniera che volle, che queste terrene sostanze fossero vere sostanze, e che la perfettione d'esse dalle proprie nature, & operationi loro, e non dall'Idee si riconoscesse: E conciosiachè la scienza delle cose dipenda dall'esser di quelle, hebbe opinione per conseguenza, che la scienza delle sostanze naturali, e corrottibili per la materia, e forma loro si conoscesse, e ch'alla scienza non fosse necessaria la cognitione d'ogni vniuersale astratto assolutamente dalla materia, e dall'Idee, mà la cognitione di quell'vniuersale, che per via d'induttione veniuà raccolto dalla natura, e dell'essenza di ciascuno indiuiduo; e da cotali vniuersali formando le diffinitioni, giudicò, che fossero il vero mezo da conseguir la scienza. E perciò quanto più gli vniuersali erano per lo senso verificati, & in esso stabiliti, tanto più atti gli stimaua à produrre la scienza; e quanto per contrario erano maggiormente lontani dal senso, tanto più teneua la loro cognitione oscura, e confusa. Di modo, che se bene la co-

gnitione delle sostanze astratte è la più marauigliosa, che nell'intelletto humano possa cadere; tuttauia essendo elle lontanissime da i nostri sensi(auuengachè i loro natura siano lucidissime, e chiarissime) per la debolezza della nostra vista non siamo possenti à mirarle, & à comprenderle. E così hebbe à dire, che cotali oggetti haueano tale proportione col nostro intelletto, quale hà la luce del sole con l'occhio della nottola. Onde quando anco se ne potesse hauere quella notitia, che non possiamo: tuttauia nulla giouerebbe alla cognitione delle sostanze, che noi veggiamo, essendo equiuoche con loro. Per così fatte ragioni adunque hauendo Aristotile posti principij diuersi da quelli di Platone, contra l'opinione d'esso, che appresso di noi fosse alcuno per se bene, e ch'il nostro bene humano consistesse nell'Idea, si può argomentare in sostanza in somigliante modo. Quello, che da Platone è detto essere l'istesso bene, l'istesso honesto, l'istessa sanità, e l'istessa sapienza, ò vero è della medesima natura, & hà la medesima diffinitione con quello, ch'è in noi, ò nò. Se ritienella medesima diffinitione, & essenza; l'Idea è vana; perchè senz'essa possediamo quel bene per se; ch'è conforme à lei. E se verrà risposto, che li per se beni appresso di noi sono corrottibili, e mortali, e gl'Ideali incorrottibili, & eterni, che perciò sono differenti; e non si può dire, ch'appresso di noi siano veramente per se beni, si replicherà, che i nostri beni, in quanto per se sono della stessa natura, e riceuono la medesima diffinitione de gl'Ideali in quella guisa, che'l corpo bianco d'un sol

giorno è in quanto bianco, così disgregatiua della vista, come quello, ch'è di biachezza eterna. Mà negando, che i beni appresso di noi riceuano la medesima diffinitione de gl'Ideali, e che siano della stessa forte; farà l'Idea differente da quel fine, che noi cerchiamo; ond'ella diuererà parimente souerchia, & inutile, essendo quello esemplare vano, alla somiglianza di cui non si può dare alcuna imagine. Di più se'l bene Ideale fosse quello, per cagion di cui gli huomini facessero retta ogni loro attione, e fossero buoni, com'è presupposto da Platone; conuerrebbe, che tutti lo conoscessero; perciocchè mirádolo, come esemplare, potrebbero imitarlo, & ottenerlo; il contrariò di che scorgiamo. Poichè discorrendo per tutte le scienze, & arti, ciascuno proponendosi il suo particolar fine, e conoscendolo, procura di conseguirlo, & in ciò non si vale dell'Idea, nè punto la conosce; e pure parrebbe ragioneuole, quando da essa deriuassero le nostre buone operationi, ch'ogni artefice la comprendesse, e non la conoscendo, sarebbe da dire, che non potessero operar bene; nondimeno lo fanno. Aggiungo, ch'essendoci proposto da Platone il bene Ideale per imitarlo, non può adattarsi all'opere d'alcuno artefice. Poich'essi faticano intorno à i singolari, e l'Idea è vniuersale; e perciò il medico non con imitare l'vniuersale, nè col curar l'huomo, mà trauagliando intorno à Callia, e conoscendo la sua complessione, cerca d'introdurre in esso la sua particolar sanità; e quanto hà maggior cognitione de i singolari, che cadono sotto l'arte sua, tanto è miglior artefice, e quanto meno li conosce, e più si ferma

ma sù l'vniuersale (ancorchè la cognitione dell'vniuersale sia molto più nobile di quella del singolare) tanto più s'allontana dall'essere perito in essa . Come adunque niun'artefice alla produzzione dell'opere sue , e per farsi eccellente , con l'acquistare il suo particolar bene, non hà bisogno d'altra forma, che di quella dell'habito, che risiede nel suo intelletto, impressaui dalla continua esercizio, c'hà fatto con gli atti d'esso; così all'huomo per conseguire il proprio bene, di cui è in questa vita capace, non fa mestiere d'altra imagine, che di quella dell'habito, che può stampare nell'animo suo con l'assuefacimento dell'attioni virtuose , viuendo vita perfetta; come s'è discorso, in modo che , o non è il bene Ideale,ò quando sia, non è quel, che cerchiamo , e che da noi si può conseguire .

Dell'opinione di Solone sopra la Felicità. Cap. IX.

E Sfendosi visto, che la Felicità consiste nella nostra operatione virtuosa , e per conseguente che da noi può essere ottenuta, è facile da comprendersi, quando s'ingannasse Solone, affermando, che l'huomo mentre è in vita , non si può chiamar felice . Perciochè , si come dalle cose discorse si manifesta , ch'in vita possiamo conseguirla, & esser felici; così è chiaro, ch'in morte al tutto n'è vietato . Che s'egli intese, che l'huomo non poteua esser felice , mentre viue , per li circostanti pericoli delle sciagure, a' quali è sottoposto , e ch'essendo morto, è da esse sicuro, e si può dire all'hora, che sia
stato

stato felice; porge occasione da dubitare contra di lui. Perchè il non sentire i trauagli, e le suenture de gli amici non libera dal parteciparne, come appare; poichè mentre viuiamo, & non siamo presenti alle disgratie, & a' mancamenti loro, e non ne siamo consapeuoli, è stimato, che nuocano alla nostra riputatione, & alla nostra Felicità; la onde se il non sentire le calamità de gli amici non ci toglie dal parteciparne; segue, che dopo morte possiamo parimente esserne partecipi. Et amettendo ciò, potrebbe auuenire, che colui, il quale fosse viuuto, operando lungamente secondo la virtù, e fosse nella medesima maniera morto, dopo la morte per le disgratie de' posterì suoi di felice, si facesse infelice, & anco per le buone fortune loro d'infelice diuenisse felice, cose manifestamente sconueneuoli, & impossibili. Hora consideriamo prima la sentenza di Solone, e poi vedremo, se le calamità de' posterì possono turbare punto la felicità de' passati. Dico dunque; che s'egli è vero, e si può dire secondo esso, ch'vno sia stato felice; è vero ancora, che mentre era felice, si potea dire, che possedeua la Felicità; perch'essendo vero, che Cesare sia stato felice, conuiene, c'habbia hauuto il tempo presente, nel quale si poteua affermare Cesare è veramente felice, e che se per cagione delle mutationi, alle quali è sottoposta la vita humana, Solone non voleua, che l'huomo di presente si potesse chiamar felice; era costretto à dire, che secondo la diuersità de gli accidenti prosperi, ò contrarij gli conueniua esser' hora felice, & hora infelice. Talchè la Felicità farebbe in potere della fortuna, con-

trario

trario à quello , c'habbiamo prouato , mostrando , ch' ella è nella nostra operatione virtuosa , e che ricerchiamo li beni esterni non per parte principalissima d'essa, mà per instrumenti, e per seruitio suo ; & ancorchè cotali beni concorrano all'operatione della Felicità , non fanno tuttaua gli accidenti , che'l suo principale sia instabile , poichè di rado è concesso ad essi alterarlo , & impedirlo . Perciochè i leggieri lieti , ò mesti , che siano , non sono d'alcun momento , mà i grandi , e molti , se sono prosperi , apportando grandissimo splendore all'operatione virtuosa , la fanno comparir bellissima , & honestissima , & auuersi turbando per contrario la Felicità , sono cagione d'impedir la bellezza dell'operationi sue . Mà come il buon'giuocatore , se bene gli vien gettato il punto cattiuo , non lascia di condurre il giuoco secondo l'arte , eleggendo sempre il meglio , che gli è concesso ; nella medesima maniera il felice , benchè gli accadano molte sciagure , stà tuttaua costantissimo , nè lascia di virtuosamente operare in quel più eccellente modo , che gli è possibile . Et in questo ancora si scorge la bellezza della virtù , e dell'honesto , apparendo , che non per dapocaggine , nè perchè l'huomo sia insensato , mà per generosità , e grandezza d'animo sopporta ogni sventura . E quando poi sopra di lui moltiplicano calamità non picciole , mà grandi , e non poche , mà molte , e quasi infinite , e per lungo tempo gli viene veramente impedito l'operar virtuoso , e non è felice ; nondimeno non passa dalla Felicità alla miseria , nè d'vn contrario si trasmuta , e corrompe nell'altro , come nelle cose naturali

turali auuiene; conciofiachè il felice possedendo la virtù non può per qualsiuoglia accidente sinistro diuenir misero, cioè in potere del vitio; perciocchè dal virtuoso non nasce mai cosa maluagia, e quantunque la fortuna gli sia contraria, opera tutta via con ogni honestà, e decoro. E dalla medesima infelicità similmente non fa passaggio allo stato felice, se non con successi altrettanto prosperi, e grandi, quanto sono stati gli auuersi, e per così lungo tempo. Talchè la Felicità non si acquistando, e non si perdendo, & insieme non si recuperando, se non con molte nostre operationi virtuose, e di splendor grande, & in lungo tempo, non si può dire, che venga dalla fortuna, nè che sia instabile; e la difficoltà, che si proua in conseguirla, non deue farla riputare impossibile. Conciofiachè li beni per natura bellissimi, e perfettissimi sono malageuoli da essere ottenuti, e quanto più perfetti sono, tanto più faticoso rendono l'acquisto loro. E chi volesse, che ciò fosse impossibile, conchiuderebbe, che le nostre potenze indirizzate ad ottenere tutti li beni, e la Felicità, fossero indarno, e non veramente potenze, non si potendo mai metter in atto, cosa falsissima, & fuori del costume della natura, che non ci ha concesso nulla in vano. Laonde concludiamo contra Solone, perch'è possibile all'huomo l'essere virtuoso, è l'operare secondo la perfetta virtù sua, e che insieme non gli manchino i beni del corpo, e gli eterni per li bisogni suoi, e per lungo tempo; che in vita perfetta, non è sconueneuole, che possiamo chiamarlo, e che lo chiamiamo in simigliante caso felice. E che s'affermi
per

per conseguenza, che mentre viue, possa ottenere la Felicità, e se viuerà di così fatta maniera fin' alla morte, che sarà sempre felice . E di questo tanto basti; diferendo à dimostrare in miglior luogo ciò essersi veduto .

Se le disgratie de i posterì possono offendere la Felicità de' passati . Cap. X.

Consideriamo hora, se le disgratie de' posterì possono offendere la Felicità de' passati; e per conoscere ciò meglio, guarderemo, se gl'infortunij, e le prosperità de gli amici appartengono al felice. E certo il dire, che non gli tocchino, è lontanò dall'obbligo dell'amicitia, e dell'amico, col quale habbiamo ogni cosa comune; mà il determinare, in fin à che segno, è malageuole . Perciochè tutti gli accidenti prosperi, ò auuersi non si veggono d'vna stessa maniera, & i piccioli, e pochi non sono rileuanti, mà sì bene li grandi, molti, e continui; e molto più graui si fanno, se interuengono in vita del felice, che dopò la sua morte. Conciosiachè'l vedere le disgratie de gli amici, mentre il felice viue, ò che succedano dopò la sua morte, hà molto maggior differenza in se, che non hà l'interuenire ne' fatti miserabili, & esserne partecipe, ò ch'essi fatti ci siano rappresentati nella scena . Perciochè le calamità, delle quali partecipiamo, ne riempiono veramente di dolore; e le rappresentationi di esse n'offendono in rispetto loro, come per burla, e come il fuoco dipinto in paragon del vero . Laonde mentre viue il felice, il danno è senza

propor-

proportione molto maggiore delle disgratie, ch'egli sente de gli amici, che quando è morto ; sì come il danno della perdita de gl'istromenti, e della materia è fuori d'ogni misura più graue all'artefice, mètre viuendo può esercitarli, che quando è morto . Anzi in morte l'opere buone, ò ree de gli amici, e de' posterì pare , che per la verità non giouino , nè punto nuocano al felice , nascendo la Felicità dalle nostre operationi, e massime nõ hauendo il morto senso da prouare nè bene , nè male . La onde è da conchiudere , che la prospera , e l'auuersa fortuna de' posterì non potendo nuocere alla Felicità de' passati, in quanto non sono, l'offendono, in quanto sono, e viuanò nella memoria de gli huomini, cosa di picciolo momento, & insensibile ad essi . Talchè i lieti successi de' posterì non possono accrescere la Felicità passata del morto , nè li contrarii possono scemarla . E gli effetti , che gli accidenti de' posterì possono produrre per conto della Felicità de' passati, sono in rispetto all'opinione de gli altri, i quali vanamente pensano, che l'ationi de' viuenti apportino hora vergogna , & hora honore a' loro maggiori , secondo che da virtù, ò da vitio deriuano . E se alcuni fatti de' posterì buoni, ò rei douessero ritener possanza d'accreocere, ò sminuire la fama del felice morto ; quelli sopra tutto sarebbono atti à farlo, che nascessero da principij, ch'egli hauesse dato loro in vita . Così il distruggimento della Republica Romana, & il passaggio, e corrottione di essa nello stato Regio potrebbe sminuire la gloria di Pompeo , che per lo parentado, e per l'amicitia con Césare diede la prima oc-

caſione à quella ruina ; e la diſciplina militare introdotta da Romolo nel popolo Romano onde diuenne vincitore del mondo, fù cagione d'accreſcere dopo la morte il merito, & la fama ſua . Mà non alterando nel vero tali coſe la Felicità de' paſſati , è ben chiaro , che molto meno lo poſſono fare i fatti de' poſteri, ne' quali ſi ſcorge manifeſtamente non hauer parte il felice . Non niego già quantunque la fama appreſſo à i morti non rilieui punto , che tanto non dimeno non ſia il deſiderio della perfeſſione in noi , che bramiamo non ſolo in vita d'eſſere compitamente felici , mà poniamo ſtudio grandiffimo ancora di laſciare in morte l'ombra della noſtra perfeſſione immacolata nell'opinione delle genti, e ſpecialmente di giudicio, e di valore . Chiaro ſegno , che per naturale inclinatione deſideriamo d'eſſer perfetti; poichè la morte non può eſtinguere tale appetito . Et è manifeſto argomento inſieme, ch'alla noſtra Felicità debbono concorrere i beni eſterni , ſtimando tanto gli huomini , che la fama loro rimanga appreſſo à i poſteri glorioſa .

Se cade imperfettione, e più, e meno nella Felicità, e nel felice. Cap. XI.

E Perchè habbiamo già detto, che la Felicità è bene compito, che non ammette imperfettione alcuna, & inſieme ſ'è conchiuſo , che l'huomo può eſſer felice, ben chè gl'interuengano de gli accidenti ſiniſtri ; è ragioneuole , che ſi lieui il dubbio dell'apparente contradittione.

ditione . E però seguendo M. Tullio nel quinto delle Tusculane, si potrebbe dire, che come la mercantia è di guadagno, ò di perdita stimata da quello, che per la maggior parte succede; così da gli auuenimenti tristi; ò lieti, che nella vita nostra occorrono, felice, ò vero infelice dobbiamo chiamarla . Mà perchè può accadere, che i lieti accidenti in numero di gran lunga auuanzino i tristi, e che gl'infortunij siano per qualità molto più rileuanti, ò per contrario; conuiene ciò meglio chiarire. Possiamo dunque stimare, che gl'infortunij, i quali non sono grandi, nè molti, nè per lungo tempo, habbiano quella proportionc col felice, che tiene il mancamento d'vna corda nel liuto col musico eccellentissimo, che lo suona; poichè non resta egli di suonare acconciamente con l'altre corde, supplendo con l'arte al difetto di quella, che manca; Che se verrà replicato, che come nel suonare del musico cade per mancamento della corda imperfettione, così caderà difetto nella Felicità per le disgratie, ch'intraueranno al felice, e per ciò si dourà conchiudere, che la Felicità in ogni sua parte non sarà bene compito, come habbiamo discorso, e ci siamo sforzati di prouare: risponderemo figurandoci prima, per maggior chiarezza nell'eccellentissimo suonator di liuto le conditioni, ch'intendiamo di mostrare nel felice. Come nel suonatore adunque habbiamo da presupporre, oltre l'arte in somma eccellèza, due gradi estremi nel suo suonare, per rispetto de gl'instrumenti; vno supremo, & primo, di cui non si dia altro più perfetto, nè di maggiore armonia per cagion de medesimi instru-

menti, e l'altro infimo, del quale non sia alcuno inferiore. Il primo grado è, quando suona secondo l'arte, col più soaue, e più risuonante liuto, e con tutte le corde, e migliori, che si possano ritrouare; l'altro, mentre suona con instrumento sfornito di corde, per la qualità, e quantità in maniera, che s'alcuna ne mancasse, ò l'instrumento fosse punto peggiore; non potrebbe suonare, suona dico con liuto sfornito, con arte però, e con armonia tale, che ricopre il difetto dell'instrumento, e fa suo no piaceuole, & eccellente. E come per cagione della perfettione, & dell'imperfettione de gl'instrumenti tra'l supremo, e l'infimo grado del suonare, e dell'armonia è distanza grandissima; così sono ancora fra essi altri gradi diuersi di maggiore, e di minore contento, secondo che più, ò meno partecipano della perfettione, ò dell'imperfettione de i beni, ò de i mal disposti liuti. E come in ciascuno de tali gradi l'eccellente suonatore suona sempre secondo l'arte, & è chiamato buon suonatore, così non potendo ottener instrumento almeno nell'ultimo grado di bontà, non si può dire, che suoni, nè ch'eserciti l'arte del suonare; poichè mancando del conueneuole instrumento, non gli è concesso di farlo, mà con tutto ciò non è detto, ch'habbia perduto l'arte; il medesimo auuiene nel felice; percioche operando egli virtuosamente con li beni compiti del corpo, e con gli esterni, che accompagnano la virtù sua in atto, si ritroua in sommo grado di Felicità; e venendogli scemati li beni necessarij, & vtili in maniera però, che non gli sia interrotto l'uso buono della virtù, è sempre degno del

nome

nome di felice, ritenendo l'essenza della Felicità, ch'è riposta nell'operatione della virtù, e della vita perfetta. E perchè, come l'eccellente suonatore fa l'armonia sua, più, e meno perfetta secondo la migliore, e peggiore disposizione de gl'istromenti; così l'operatione del felice è hora più, & hora manco compita, secondo che i beni necessarij, & vtili più, e meno concorrono conforme il bisogno nel suo operare. Et accadendo, che tutti gl'istromenti gli manchino, e siano mal disposti in guisa, che non possano seruirlo, cessa come il suonatore della sua operatione, e della Felicità; non dimeno nella maniera, che'l suonatore non passa dell'arte all'inertia, così il felice non passa dalla Felicità alla miseria. Perciochè conseruando la virtù, non opera mai contrario ad essa; se bene non può esercitarla, ò non l'esercita, come ricerca la Felicità, per esser impedita. Dalle cose dette raccoglieremo dunque, che come sono diuerse l'armonie del suonatore, così son'anco diuerse l'operationi del felice, & hanno alcuna latitudine (per dir così) & altre sono accompagnate da più, & altre da manco bene necessarij, & vtili, e da più, e da meno prospera fortuna; e per conseguenza si può dare vn più felice dell'altro, per lo concorso de' migliori istromenti, e de' più prosperi successi; e ciò è chiaramente detto da Aristotile, come in altro proposito habbiamo accennato. Perciochè dichiarando quello, che importano gli accidenti prosperi, ò tristi, ch'intrauengono al felice, dice, che i piccioli buoni, ò cattui non sono di momento alcuno alla vita sua; mà che la buona fortuna può farla

farla più beata , essendo atta per natura ad apportarle splendore , & essendo tal'vso honesto , e virtuoso . Et all'incontro la fortuna auuersa la corrompe , e macchia recâdo dolore,& impedêdo molte altri attioni virtuose, e che in somiglianti infortunij si scorge la bellezza dell'honesto , e che'l virtuoso come il buon Capitano sà cãpeggiare , e trattenerfi , e come il calzolaio fà le scarpe , secondo l'arte conforme alla materia , che gli è portata; così egli esercita sempre la virtù , secondo che ricerca il soggetto, che gli vien presentato . E per manifestar ciò à pieno dico, che la Felicità essendo perfettione dell'huomo, il qual'è tale per l'anima, e per lo corpo , e dando l'anima principalmente , & indiuidualmente senza latitudine alcuna, e senza riceuer più, ò meno , l'esser all'huomo , & il corpo secondariamente con latitudine di temperamenti , e di qualità varie : così i beni dell'animo ritengono nella Felicità quella ragione, c'hà l'anima nell'essenza dell'huomo ; onde si come questa porge l'essere ad esso , e per rispetto di lei non si può dire , ch'alcuno sia più, ò meno perfettamente huomo ; così i beni dell'animo danno indiuidualmente senza latitudine niuna l'esser felice in modo, che per cagion loro alcuno non può esser chiamato più, ò manco felice , poichè tutti gli si ricercano compitamente, e mancandone vno, & vna sola virtù , per picciola che sia, & in suo luogo sotto entrâdo il vizio opposto, ò l'imperfettione, gli è impossibile esser felice . Mà per contrario si come i beni corporei patiscono intensione, e remissione, e l'vno può esser più, e men sano, vigoroso, e bello dell'altro , & esser in ciò
più

più, e meno perfetto huomo, senza perdere la vera perfettione, e formà, che dall'anima hà conseguita; così il felice può in quanto à i beni corporei riceuer varietà, & esser detto più, e meno felice. E la stessa varietà potrà succedere ne i beni esterni, e tanto più in essi, quanto sono più disgiunti dalla persona nostra, e sono meno in nostro potere. Per la qual cosa conchiudiamo, che la Felicità, ricercando i beni interni, e gli esterni, ne gl'interni formali, che sono quei dell'animo, non patisce più, nè meno, e li richiede compiti; nè imateriali, e corporei ammette gradi diuersi, intensione, e remissione, e molto più ne' beni esterni. E tai gradi, e remissione, comporta fin à quel segno, che non priua il felice d'operar virtuosamente secondo la propria, e perfetta virtù sua, talchè in essa apparisca più l'vso perfetto delle cose buone, e del suo contrario; come s'è già discorso. E quantunque il felice venisse poi da molti infortunij traugiato, tuttauia non sarebbe mai misero, come s'è pur detto; anzi con animo franco, & iuuitto sopportandoli, e conforme allo stato, nel quale si trouasse, operando virtuosamente, viuerebbe con ogni honesto decoro.

*Si conferma la diffinitione della Felicità con l'opinione de
i Filosofi antichi. Cap. XII.*

E Sfendosi prouata la diffinitione della Felicità, e considerate le sue parti, e ributtato sopra ciò il parere de gli Stoici, di Platone, e di Solone, si potrebbe credere, che fosse manifestata à bastanza l'essenza sua, e le cose,

cose, che le sono conseguenti. Nondimeno per più piena chiarezza, vogliamo confermar' ancora la medesima diffinitione con l'opinione de' *sauij* antichi. Perchè mostrandosi, che concorda con essi in molte parti, ci assicureremo più, ch'ella sia stata assegnata ragioneuolmente, non essendo verisimile, ch'huomini *sauijssimi* si siano in tutto, e per tutto allontanati della verità, bench' in qualche cosa vediamo, che non l'habbiano conseguita. Hauendo adunque concluso, che la Felicità racchiude in se tutti li beni, de' quali l'huomo è capace, habbiamo concordato in vniuersale con tutti gli altri, che l'hanno posta in alcũ bene humano, per hauer ciascuno d'essi posta la Felicità in alcuna di quelle cose, che sono contenute dalla nostra diffinitione, ò vero sono dipendenti da essa. La onde concordiamo prima col detto vniuersale, che'l felice viue bene, & opera bene; poichè la Felicità da noi diffinita altro nõ è, ch'vna vita buona, & vna buona operatione. Siamo concordi parimente con *Homero*; perciocch'oltra l'hauer'egli posto tutti i beni nella Felicità; com'è auuertito da *Plutarco*, di più hauendo indotto *Patroclo* à riprendere *Achille*, che non voleua combattere, con dirgli, che la virtù sua era inutile, & infelice, & *Achille* similmente accusando se stesso, & in tal caso chiamandosi inutil peso della terra, la descriue, come noi, operante, & in esser perfetto. Siamo cõformi à gli *Stoici* ancora, che posero la Felicità nella virtù, hauendo noi detto, ch'ella principalmente risiede ne i beni dell'animo. Concorda similmente con noi *Epicuro*, volendo che la Felicità sia vn costante

habito

habito del corpo, ò vna indolenza. Et il medesimo fà Aristippo, e Speusippo, che la riposero nel piacere. E s'accordano parimente cò noi coloro, che la vollero nelle ricchezze; poiche dicemmo i beni del corpo, e le ricchezze esser necessarie, & vtili adessa; & il diletto ancora vien compreso dalla nostra Felicità, per esser conseguente ad essa. E si come concordiamo con coloro nelle cose dà essi dette della Felicità corrispondenti al vero; così in quelle, in che prefero errore, siamo loro contrarij. La onde, doue gli Stoici, per esser felici, della sola virtù s'appagauano; noi ricerchiamo ben la virtù, mà in più eccellente maniera. Poiche la facciamo operante, & in esser perfetto; & essi del solo habito soddisfacciandosi, la posero in istato imperfetto, potendo intrauenire ageuolmente, che'l possessore del solo habito non operi nulla, com'anco si disse, cosa, che non cade in chi opera secondo la virtù perfetta, & in vita perfetta, non solamente operando egli, mà facendo attoni bellissime, e di sommo splendore. Discordiamo parimente dall'opinione di coloro, che posero la Felicità nel costante habito del corpo, ò nell'indolenza; com'anco da quelli, che la collocarono nelle ricchezze; conciossiache i beni corporei, e gli esterni siano necessarij alla Felicità, come suoi stromenti, e materia, mà non come principali; essendo sconueneuole, che'l sommo bene humano risieda nelle più ignobili potenze, e cose, che possediamo; per essergli diceuole; e per prima sede la suprema potenza dell'anima nostra nel suo atto perfettissimo. Siamo finalmente contrari a coloro, che

la riposero nel diletto, ben che honesto; perche essendo proprietà conseguente alla perfetta operatione, come a suo luogo mostreremo; è men degno d'essa; onde non può essere il sommo bene; e così appaiono le contrarietà, che tengono tali opinioni con la nostra, & la loro falsità, e di qui si scorge ancora, che se'l piacere honesto, e de' virtuosi non può essere la Felicità, molto meno sarà capace d'essa quello de' volgari, che non è di sua natura verò piacere. Percioche come non è dolce ciò, che dall'inferno è riputato dolce, mà quello, che dal sano è giudicato tale; così le attioni, che dilettono alle genti del volgo, vengono stimate fuor di natura diletteuoli; poiche non dilettono à tutti, mà alcune aggraddendo ad alcuni, ad altri recano noia. Contenendo adunque la Felicità (secondo il parer nostro) i beni dell'animo, che sono bellissimi, e quelli del corpo, ne quali è la sanità, ch'è ottima, e le sue operationi, per esser secondo la perfetta dispositione della natura, sempre diletteuolissime; ne segue, ch'ella abbracciando inseparabilmente la bontà, la bellezza, & il piacere, è sempre bellissima, ottima, e giocondissima; poiche tali qualità sono proprie de' beni, che da essa sono posseduti, e sempre si trouano in lei in maniera, che non è solamente bella, com'era detto della giustitia nell'Epigramma, che si trouaua in Delo; e come sarebbe solamente stata secondo il parere de' gli Stoici, e de' gli altri, che la posero nella virtù, e ne i soli beni dell'animo; ne solamente è buona, come dice il medesimo Epigramma della sanità; e come voleano coloro, che la riponeuano nel

nel costante habito del corpo ; nè solamente è gioconda , come gl'istesfi versi affermauano essere il godere la cosa amata, e come solamente la giudicauano Aristippo, e Crisippo ; mà racchiude in se ogni bene , e non lascia bontà alcuna, ch'in essa possa essere desiderata .

Che la Felicità è considerata dalla facoltà Ciuile, & che i libri Ethici non sono veri Politici . Cap. XIII.

HOrà se bene da principio fù detto , che la Felicità è fine della facoltà Ciuile , & per conseguente si può conoscere , ch'alla medesima facoltà appartiene principalmente il considerarla ; tuttauia è da mostrarlo più particolarmente , essendocene alcuna dubbitatione. Diciamo adunque , che se i particolari fini sono considerati dalle particolari arti e facoltà ; il fine vniuersale delle nostre attioni dourà essere ragioneuolmente considerato dalla facoltà Ciuile, che sopra tutte è principalissima , & vniuersalissima ; essendo sopra l'altre architettonica, & speculatrice . Percioche ella ordina, quali scienze , & arti conuengano nella Città , chi debba apprenderele, & esercitarle , & in fin'à che segno , Et ad essa le nobilissima facoltà, come là Militare, l'Oratoria, e l'Economica sono sottoposte , e la riconoscono per superiore . E così usando ella tutte le facoltà attive , e prescriuendo loro quello, c'hanno da fare, e da che debbono astenersi , & essendo tutte indirizzate ad essa ; rinchiede in se, & hà in suo potere gli altri fini ; & è principale sopra l'attive ; & appartiene a lei primieramente la

consideratione del sommo bene humano . La onde la Ciuile può esser chiamata non solo architettonica , mà padrona insieme di tutti gli habiti attiui; & è perciò differente dall'altre architettoniche. Poich'elle vñano bene le inferiori, e loro comandano, come la Militare all'Equestre, & alla frenesattia; mà non cercano poi, se debbono essere ammesse nella Città , nè in fin'à che segno habbia da seruirsene , nè di che conditione si ricerchino i loro artefici, nè sotto di loro sono comprese tutte le facultà attive; nè ad esse s'indirizzano, come auuiene alla Ciuile . Et auuenga che'l Morale habbia l'istessa Felicità per fine, che tiene il Cittadino dell'ottima Repubblica; tuttauia ella è diuersamente considerata da essi; per cioche il Cittadino la considera come ben commune della Città , & il Morale, come bene particolare dell'huomo . E per bene particolare non intendo , che viua solitario; poiche essendo egli sociabile, & esercitando le virtù sue con gli altri, non gli conuiene . Mà intendendo ben particolare il saper viuere in ciascuna Compagnia indeterminata, operando in ogni attione sua virtuosamente senza hauere in ciò altro fine, che di viuere vita perfetta, come ricerca la sua particular persona, considerando secdndariamente il bene delle Compagnie, nelle quali si troua, per quanto possono ageuolargli, ò non impedirgli la sua perfettione , e partecipano dell'honesto , per non esser egli tenuto, nè ristretto ad alcuna per legge Ciuile, mà per lo semplice honesto. Mà il Cittadino di ottima Repubblica risguarda, come s'è detto, il ben commune di essa; perch'essendo sua

parte

parte, desidera; come il suo tutto così fatto bene, & lo procura con ogni suo potere, drizzando il proprio, e particolar bene al publico, & al commune; desidera, principalmente il pulbico, e secondariamente, & in conseguenza il bene particolare. La onde la Felicità considerata, come bene vniuersale, è più gioueuole, & più diuina, che non è, mentre vien considerata, come bene particolare; e come bene vniuersale, conuiene principalmente alla facoltà Ciuile, per essere vniuersalissima, e nobilissima, sopra tutte leattiuie; e come ben particolare, è considerata dalla Morale, di cui trattiamo. E così per esser ella parte della Ciuile, considera prossimamente, & immediatamente il bene particolare di ciascuno non ristretto ad alcuna particolar Compagnia, accioche diuenga finalmente buon Cittadino dell'ottima Republica fine, e perfettione sublime, & vltima del Morale, e prossima, & immediata del Ciuile. E che'l Morale habbia i raccontati fini, prossimo, e remoto, si comprende dal secondo capitolo del primo dell'Ethica; Percioche Aristotile doppò hauer proposto di voler trattare della Felicità, e detto, che può esser considerata, come bene vniuersale, e come particolare, soggiunge, che queste cose sono desiderate da questa facoltà. Et che'l prossimo bene da lei considerato sia il particolare, & il remoto il commune, la stessa autorità la manifesta dicendo. E queste cose sono desiderate da questa facoltà, ch'è vna certa ciuile, volendo dire parte della Ciuile, chiamandola anco nella Rettorica Politica de costumi, e non assolutamente Politica. Tal che se la parte non può

può mirar immediatamente l'oggetto , la Morale per
 esser parte della Ciuile non può considerar' immediata-
 mente il ben commune, appartenendo alla Ciuile, co-
 me à superiore; mà gli è ben'poi indirizzata, come à fine
 remoto, e supremo : la qual cosa vien confermata dall'
 vltimo capitolo del Decimo dell'Ethica, drizzando qui-
 ui la facoltà Morale , e le cose discorse nell'Ethica alla
 Politica , & affermando, che quando haurà trattato d'
 essa, haurà dato la perfettione alla Filosofia humana . E
 di quì si vede aperto non esser punto vero , che i libri
 dell'Ethica siano veri Politici , come vogliono alcuni,
 allegando, che trattano della Felicità per se, e principal-
 mente , Percioche non trattano della Felicità confide-
 rata semplicemente, come bene dell'huomo , in quanto
 Cittadino dell'ottima Republica; mà come ben del-
 l'huomo, che può esser particolarmente buono confide-
 rato in qualunque Compagnia indeterminata . Ne rile-
 ua il dire, che l'Ethica faccia l'huomo assolutamente feli-
 ce, e che, se tutti fossero buoni, e virtuosi , com'ella co-
 manda, non occorrebbono leggi, nè magistrati; percio-
 ché è falso , che l'Ethica faccia le genti assolutamente
 buone , insegnando loro solo l'esser buone , & virtuose
 in compagnia indeterminata , come s'è detto , con di-
 sporle alla Ciuiltà perfetta, che da essa nõ possono appre-
 dere cõpitamente, e loro viene mostrata dalla Politica.
 Aggiungo, che tal ragione si riuolge contra gli auuersa-
 rij - Conciosiache possiamo dire, che se le leggi fossero
 buone , & offeruate dalle genti ; elle farebbono simil-
 mente buone, e virtuose in vniuersale, & in particolare.

Onde

Onde l'Ethica non sarebbe necessaria. E che le leggi buone habbiano la loro intentione all'vniuersale, & al particolare, è chiaro; poiche il bene vniuersale, à cui sono principalmente indirizzate, nõ si può conseruare senza il ben priuato. E di quì à legislatori, come fù auuertito da Aristotile nel capitolo nono del Decimo dell'Ethica, è nel Primo dell'ottauo della Politica, conuiene tener cura dell'educatione, e cercare, che ciascuno particolarmente, & vniuersalmente sia buono. E il medesimo era anco stato significato prima nel capitolo quarto del Primo dell'Ethica. Per esser adunque buone, come ordina l'Ethica, non faremo assolutamente felici della Felicità Ciuile, mà felici in quanto Morali; mà essendo buoni come ciuili nella maniera, ch'ordinano le perfette leggi, faremo buoni assolutamente in vniuersale, & in particolare; & al dire, che le leggi, & i magistrati sono stati ritrouati per reprimere la malauagità de gli huomini, e che quando fossero buoni, non accaderebbono, e che perciò i libri Politici non sono per se Politici, mà presupposta la malitia humana, si risponde, che se gli huomini fossero buoni, non pure non accaderebbono le leggi, & i libri Politici, mà nè anco gli Ethici: mà perche la natura humana nasce imperfetta, e nella ingnoranza inuolta, & il volgo specialmente non conoscendò l'honesto, è da piaceri sen suali in modo sopraffatto, che non valendo punto in lui l'effortationi alla virtù, nè il rispetto della vergogna, come ne gli animi generosi, e bene alleuati, gli è bisogno del timor della pena, che dalle leggi gli sia imposta, per ritenerlo

tenerlo dalle male opere, & indrizzarlo al ben fare. Onde il presupposto della malitia humana non è contingente, & accidentale del volgo, e perciò della maggior parte delle genti, mà incontrario non si potendo mai dare disgiunta la maluagità dalla turba, e da volgari; è conditione necessaria, che per se è in essi; talche le leggi ancora sono loro per se necessarie, come da Aristotile è detto nel vltimo capo del Decimo dell'Ethica; Aggiungo, che douendo il Principe prouedere non solo al presente, mà all'auuenire ancora; gli conuiene esser' accurato intorno all'educatione. Onde per esser' i fanciulli indifferenti, è necessario, che per timor della pena si riducano al bene, qual'hora con le piaceuolezze non vi si possono incaminare. Mà poniamo oltra di ciò, che le leggi contra i vitij fossero souerchie, quando tutti gli huomini si trouassero perfetti; non seguirebbe con tutto ciò, che le leggi non fossero necessarie, per indrizzar l'arti mechaniche al ben commune, & honesto. Percioche bisognando esse alla perfetta Republica, e non essendo di loro natura produttrici di atti virtuosi; ad esse è di mestieri di così fatto indrizzo, talche quando ne rimaneffero priue, farebbono al publico dannose, non che punto gioueuoli. Aggiungo, che non seguirebbe ancora, che le leggi riguardanti il viuere della Città, che consiste nell'vso perfetto delle cose buone, come la distributione de gli honori; e de gli vtili, non fossero necessarie; anzi in quello farebbono tanto più necessarie le leggi, quanto maggiormente, è più principalmente contenessero la Felicità, come a pieno chia-

risce

risce Aristotile nel capitolo decimo terzo del Settimo della Politica già in altro proposito allegato . La bontà dunque de gli huomini non escluderebbe le leggi della Republica ; ma le ricercerebbe maggiormente . E ciò è insieme da Platone manifestato appresso al fine del nono libro delle leggi , dicendo . Delle leggi alcune , come appare , sono poste per insegnare à gli huomini da bene , accioche per esse comprendano , in qual guisa fra loro habbiano da viuere amicheuolmente ; Altre da frenare la maluagità di coloro , i quali per natura sono indomiti . E così vien chiarito , stando ancora , che tutti gli huomini fossero buoni , che farebbono fra loro necessarie le leggi , per saper viuere insieme amicheuolmente ; e però trattando i libri Politici delle leggi , sono per se veri Politici . Di più i libri Politici non farebbono veramente per se tali , quando non considerassero l'uso perfetto delle cose buone , e quello parimente delle contrarie ; si come i libri di Medicina non farebbono per se tali , mentre non considerassero non solo la sanità , mà l'infermità ancora . Douendo ciascuna facoltà considerare i contrari , che cadono nel suo soggetto , bench' il buono principalmente , & il cattiuo secondariamente , & per conseguente . Mà come non farebbono poi necessarij li Magistrati nella Republica , posto che tutti gli huomini fossero virtuosi , come l'Ethica insegna ? Percioche come s'esercitarebbono le cose necessarie al publico , e come s'ordinarebbono , & s'eseguirebbono ? Mà douendo tali cose esser ordinate , e comandate con autorità legitima , chi non vede , che ciò è vfficio del Magi-

strato, e che senza magistrato non può stare la Repubblica? E certo vana farebbe la Virtù del buon Cittadino, quando non fossero i magistrati; poiche douendo egli esser atto à comandare, & ad vbbidire, cessando i magistrati non farebbe, chi comandasse, nè perciò chi vbbidisse; e li Cittadini non farebbono veri Cittadini, non hauendo le potenze per la Città, ò hauendole otiose, & in vano. Talche la Repubblica, mancando delle proprie operationi, che nascono da' suoi Cittadini, farebbe morta. Dalla qual cosa si vede, che i libri della Politica trattando per se delle cose essenziali della Città, de i magistrati, & della forma di tutti i gouerni, e dando loro regola, e l'Ethica nò, che sono veramente Politici, e gli Ethici nò. Oltra di ciò douendo i libri Politici considerare tutte le specie de gl huomini ciuili, che nello stabilimento della Città concorrono, per ordinarle con modo conuenueuole alla Repubblica, compartendo gli vffici, e dando à ciascuno il suo proportionato con prescriuergli il modo, il tempo, & il termine da vsarlo; poscia che, come da Aristotile vien detto, & è manifesto, la Città non è del solo Medico, ne del solo Lauoratore composta, mà del Lauoratore, del Medico, del Guerriero, del Mercatante, del Consigliere, e di molti huomini, che in pace, & in guerra differenti operationi esercitano; è chiaro, che i libri dell'Ethica, considerando solamente gl huomini, come egualmente capaci di Virtù, e non come differenti nella Città, come fanno i Politici; è chiaro (dico) che i libri dell'Ethica non sono veramente Politici, mà che tali sono quelli della

della Politica. Et in somma è manifesto, che l'Ethica non considerando il ben ciuile principalmente, & non contenendo in se i fini di tutte le facultà attiuë, non è architettonica, nè la vera Ciuile, mà è sua parte; e quella facultà è la vera architettonica secondo Aristotile (come s'è già detto) nel cap. secondo del primo dell' Ethica, che principalmente considera la Politica, & il ben commune, & vniuersale nella maniera, che da esso vien' affermato ancora nel capitolo ottauo del terzo della Politica, & è trattata ne' libri Politici; poiche si serue del fine dell' Ethica, com'è saggiamente considerato da Alessandro nel proemio della Priora contra il parere di vn valent' huomo de' nostri tempi, e preseruiue à ciascuna facultà il suo termine, e chi debba vsarle, & in fino à che segno; come s'è discorso. E così in essa vien considerato, chi deue essere Soldato, chi Consigliere, chi lauoratore, e chi artefice. E se contra ciò venisse detto, che se la Politica trattasse principalmente della Felicità, Aristotile l'hauerebbe definita quiui, e non l'hauendo fatto, rimettendosi all' Ethica, chiarisce, ch'ella appartiene principalmente all' Ethica; e non alla Politica; si risponderebbe con le cose già diuise, c'hauendosi proposto Aristotile di trattar della Filosofia Ciuile, e della perfetta Republica, nascendo da essa il sommo bene humano, e non potendo esser buon Cittadino di così fatta Republica, e conseguir la Felicità, e perfettione vniuersale, chi non possiede prima il ben particolare; trattò primieramente del ben di ciascuno indeterminato à qual si voglia Compagnia; e perche tal bene, e Fe-

licità è la stessa in sostanza, ch'è la ciuile, di quì Aristotile trattando della Felicità di ciascuno particolare, venne á seruire insieme al Politico: Onde non fù poi necessario, ch'egli nella Politica ne trattasse, che farebbe stato souerchio, mà quiui fù di mestiero solo applicarla alla Città con le considerationi conuenueuoli all'ottima Republica; talche l'Ethica non considera principalmente la Felicità Ciuile, & à lei non appartiene (come s'è già conchiuso, mà ben conuiene alla Politica, dando ella compimento alla materia Ciuile con regolarla, e formarla tutta; Et in essa sarebbe tal consideratione; se quello, che n'era stato trattato dal Morale, non hauesse sodisfatto al suo bisogno. E che l'intentione d'Aristotile fusse di trattare la Filosofia attiuua, e con l'ordine detto, e da esso manifestato nell'vltimo capitolo del decimo dell'Ethica, e nel capitolo decimoterzo del Settimo della Politica, dicendo in sostanza, che'l proponimento suo era di trattar dell'ottima Republica, e facendo ella la Città felice, s'hauea da conoscere, che cosa era la Felicità, e che ne i libri dell'Ethica hauea dichiarato essere operatione secondo l'vso perfetto della Virtù. E dalla medesima ragione si può cauare insieme, che i libri dell'Ethica trattano della Felicità; perche il metodo risolutiuo ad essa necessario lo ricercaua. Conciosia che così fatta dottrina propriamente adattandosi al discorrere delle nostre attioni, e di tutte le cose, che vagono indirizzate all'operare; si propone innanzi à tutto il fine, à cui la persona è per incamminarsi. La onde seguendo Aristotile il conueniente metodo alla soggetta

ta materia, si pose innanzi nell'Ethica la Felicità, & ha-
uendone parlato in vniuersale, non gli occorre replica-
re il medesimo nella Politica; mà bastagli applicarla al-
la Città con gli auuertimenti necessarj alla Republica,
come s'è detto. In quella guisa, ch'egli offeruò pari-
mente nel libro chiamato volgarmente della Priora, do-
ue trattando in vniuersale del Sillogismo, nella Poste-
riora senza replicare l'istesso l'applica alla Dimostratio-
ne con le conditioni conuenueuoli ad essa; e'l medesimo
fece nella Topica, e negli Elenchi, applicandolo al pro-
babile, & al sofistico. La onde rimane à sufficienza di-
mostrato, che la Felicità è principalmente considerata
dalla facoltà Ciuile; e che i libri Ethici non sono veri
Politici.

*Che i libri dell'Ethica non sono theorici in rispetto de i
Politici. Cap. XI V.*

MA non patisce per auuentura minor difficoltà il
parere di quegl' altri Filosofi, ch' affermano i
libri dell'Ethica esser come theorici in rispetto de' Politi-
ci, sforzandosi di prouarlo con l'autorità d'Aristotile,
il quale scriue nell'vltimo Capitolo del decimo dell'E-
thica che'l fine della Scienza ciuile, non è il conoscere;
mà l'operare; nè basta conoscere la Virtù, e le cose com-
muni, & vniuersali; mà conuien discendere à i partico-
lari, à i quali soggiungono Aristotile non essere perue-
nuto ne' libri Morali, nè per conto dell' institutione di
vn solo, nè di più, nè di tutti; mà hauer dato sola-
mente

mente i precetti comuni, e gioueuoli à ciascun genere di vita, e che à così fatti particolari s'è poi condotto ne' libri Politici, & ad essi hà applicato gli vniuersali contenuti nell'Ethica. E di più cauano insieme, che l'Ethica, come Theorica, sia più degna, e più nobile della Politica. Mà quanto al mio parere, questa opinione discorda assai da Aristotile, auuenga che nasca d'Auerroe nel primo discorso sopra la Republica di Platone; per cioche l'Ethica prossimamente, & immediatamente è indirizzata all'operatione, e la contiene in se di tal maniera, che non può esser vero Ethico, e morale, chi non opera, come espressamente viene scritto dal medesimo nel capitolo terzo del primo dell'Ethica, dicendo, che'l fine di essa è l'attione, e cognitione, e nel secondo del secondo condire; Perche il presente trattato non è per contemplare; poiche non consideriamo quello, che sia la Virtù per saperlo, mà per diuentar buoni. Perche di essa non si cauerebbe vtilità alcuna, è da considerare, in che maniera si facciano gli atti; poiche questi sono cagione de' gli habiti. E nello stesso libro, seguendo tal proponimento, considera, con quali attioni s'acquistano gli habiti virtuosi, intorno à che s'affatica la Virtù, e la differenza frà il fare cose giuste, e farle giustamente, soggiungendo nel capitolo quarto del medesimo libro la differenza de' gli habiti della Virtù in rispetto à gli altri habiti, & che quelli ricercano, che l'agente sappia ciò, che fa, e lo faccia per electione, e per l'honesto, e con animo saldo, & immutabile, cose dice egli, che dal conoscere, e dal sapere in fuori non si ricerca-

cercano à gli altri; mà alle Virtù il sapere importa poco, ò nulla, e l'altre cose non importano poco, mà contengono il tutto. E seguendo afferma, che colui diuien giusto, che fa nel modo detto le cose giuste, e temperato, chi fa le temperate; e chi non opera di così fatta maniera, non diuien mai buono; e chiarisce insieme la diffinitione della Virtù vniuersale, & hauendo mostrato, ch'ella è mediocrità, applica ciò alle Virtù particolari, e scoprendo il nascimento d'esse, le opposizioni, che hanno co i vitij, e quelle, che i vitij tengono fra loro, insegna da poi il modo in vniuersale da ottenere il mezzo in ciascun soggetto. E nel terzo considerati i principij comuni delle nostre attioni, lo spontaneo, e non spontaneo, la consultatione, l'elettione, l'oggetto della volontà, & che'l vitio, e la Virtù sono in nostro potere, viene al particolare, dicendo. Mà ripigliando il ragionamento di ciascuna Virtù con dire, che cose elle siano, intorno à che trauagliano, & in che maniera, La onde hauendo Aristotile non solo detto in più luoghi dell'Ethica, ch'ella è indirizzata all'operatione, mà essendo anco venuto alle regole particolari di ciascuna Virtù, quanto tal facoltà comportaua, & in quella maniera, c'hà fatto nella Politica, trattando della forma, conseruatione, & corruzione di ciascuna Republica, non possiamo dire, ch'egli habbia trattato nell'Ethica de' precetti morali vniuersalmente in guisa, che in essa non habbia insegnata à ciascuno l'applicatione, e che in ciò si ricerchino i libri Politici: Conciosiacche, se ben l'Ethica insegna à ciascuno vniuersalmente, & indiffe-

rente.

rentemente d'esser virtuoso ; non segue con tutto ciò , che non dimostri insieme in particolar distinto , e l'applicatione , quanto patisce la soggetta materia . E così l'huomo ancorche non sia considerato nell'Ethica , come suddito , nè seruitore, nè come Soldato, ò Sacerdote, nè in qual'altro si voglia stato : sà tuttauia , come esser giusto, temperato, forte, liberale, e finalmente virtuoso . Percioche con gli atti frequentati ne'lor soggetti , e proprie materie secondo la retta ragione comprende di poter ottenere così fatte Virtù, & insieme può conoscere i segni d'hauerle acquistate . Noi dunque diciamo esser vero , ch'Aristotile hà dato nell'Ethica i precetti comuni , e gioueuoli à ciascun genere di vita ; mà neghiamo , ch'egli in ciò nel semplice vniuersale , fermandosi , non sia peruenuto à particolari per conto dell'institutione d'un solo, e di più, & anco di tutti . Percioche appare da quello , che s'è discorso , ch'egli è peruenuto à particolari per l'institutione di ciascuno indeterminato à qual si voglia compagnia , e per tal applicatione non gli si richiede la Politica : che se voléssimo , che gli fusse necessaria , Aristotile sarebbe imperfetto nell'Ethica , e nella Politica . Nell'Ethica , perch'essendo facoltà indirizzata all'operatione , hauendo quiui lasciato di parlare dell'applicatione , e perciò dell'operatione , stando solamente sopra l'vniuersale , haurebbe tralasciata la conclusione considerata principalmente dalla sua facoltà , e parlandone poi nella Politica non sarebbe Politico: perche l'applicatione, e l'operatione profissima della Virtù Morale è riposta ne gli affetti, e nell'at-

tioni

zioni regolate intorno à proprij soggetti, & alle proprie materie. In maniera che Aristotile trattando, ciò nella Politica, lascierebbe la propria materia delle Republiche, & intrerebbe in quella del Morale, e se l'vsurperebbe; e così la Politica farebbe cosa vana, e fouerchia, e nell'Ethica sarebbe diminuito, e mancherebbe. Mà chi non vede, ch'egli così tratta nell'Ethica dell'vniuersale, e del particolare, ch'appartiene al Morale, come nella Politica in vniuersale, & in particolare di quello, che si ricerca alla Republica? Et al dire se Aristotile trattasse nell'Ethica dell'institutione di ciascuno, non hauerebbe dubitato nel secondo capitolo del quinto, à chi appartenesse il far buono ciascuno particolarmente; perche farebbe stata vana la dubitatione, hauendo egli ciò proposto in quei libri: Si risponde, che hauendo detto Aristotile; che le leggi appartenenti alla publica disciplina de Cittadini producono l'intera Virtù, e potendosi di quì dubitare, che se la facoltà Ciuile, & il legislatore, si come voleua, e procuraua, che gli huomini per conto della publica disciplina, e come Cittadini fossero buoni vniuersalmente; così volea, che ciascuno particolarmente fosse buono assolutamente, & huomo da bene, parendo, che potesse bastargli l'hauer' i Cittadini buoni, e non curare, se ciascuno in particolare fusse assolutamente huomo da bene, muoue così fatta dubitatione. E dall'accennare la cagione di essa dicendo, che forse non è il medesimo l'esser huomo da bene, e buon Cittadino, accenna insieme la distinctione del Cittadino dell'ottima Republica, e della cattiuu, dalla qua-

le viene sciolto così fatto dubbio nel terzo della Politica, rimettendo à quel luogo per conseguente il chiarire, ch'alle leggi dell'ottima Republica, & al legislatore appartiene il fare, che i sudditi suoi siano buoni Cittadini, & insieme huomini da bene assolutamente, essendo in tali Republiche l'istesso il buon Cittadino, e l'huomo da bene. Onde non nega quiui Aristotile, che'l Morale non discenda à i particolari; mà dubita, s'alla facoltà Ciuile, & al legislatore appartenga il procurare, che ciascuno viua, e sia huomo da bene assolutamente, come vuole, che sia vniuersalmente buon Cittadino. E nella medesima maniera l'autorità allegata nell' vltimo del decimo dell' Ethica non proua, ch'ella sia come Theorica, e che non venga all'operatione, quanto richiede la foggetta materia; mà si conchiude per essa il contrario; perche hauendo Aristotile discorso da principio, che l'Ethica, e la facoltà Morale hauea per fine l'operare, e non il semplice sapere; e per cagione di ciò hauendo diuifato in vniuersale, & in particolare delle Virtù, e mostrato, con quali attioni si possono ottenete; venendo finalmente all' vltimo suo trattato, auuertisce; che'l conoscere quello, ch'egli hà feritto, non è basteuole; poiche nella Virtù non basta conoscerla; mà è necessario acquistarla; E nel capitolo decimo del secôdo de' Magni morali ciò viene più chiaramente espresso; percioche dubitandosi quiui nel medesimo modo, se l'hauer la semplice cognitione delle cose Morali sia basteuole per esser virtuoso, è risoluto, che niuna Scienza porge l'vso, ma solamente l'habito,

cioè

cioè la cognitione. Onde ne i sudetti luoghi non vien detto, che l'applicatione de' particolari della Morale sia prossimamente nella Politica, mà nell'vso delle cose insegnate ne gli stessi libri dell'Ethica. Anzi non dando alcuna facoltà l'vso, mà solamente l'habito, e la Scienza; non si può dire, che la Politica venga all'applicatione, & all'vso, e l'Ethica nò. E così è chiaro ancora, che, benchè la facoltà Morale sia indirizzata alla Politica, non si deue perciò dire, ch' ella considerata particolarmente, e separatamente non habbia la propria operatione; sì come non possiamo dire, che la mano, & il piede, benchè siano al corpo indirizzati, non habbiano l'operatione loro distinta da quella d'esso. Anzi di più tali membra non sarebbono sue parti, nè gli farebbono gioueuoli; se della propria operatione da seruirgli non fossero dotati. Di maniera, che l'Ethica essendo indirizzata all'operatione, non si può chiamare propriamente Theorica in rispetto della Politica; perchè s'acquisterebbe alla semplice cognitione; anzi di più seruendo alla Politica sarebbe men degna di lei; perciò che (come da Aristotile è stato prouato, & habbiamo già detto) ella è contenuta dalla Politica, & è Politica de' costumi. E se quei valent'huomini vogliono, che sia più degna della Politica, e specialmente, perchè trattando della Felicità, e delle Virtù, contiene in eminenza la Filosofia Ciuile (per mio parere) non si discostano dall'opinione già da essi ributtata, che l'Ethica sia la vera Politica. E contradicono à molti luoghi d'Aristotile, e particolarmente à quel dell'vltimo capitolo

del decimo dell'Ethica, nel qual'affermando egli, che dopo hauer trattato dell'Ethica, volea parlare della Republica, mostra chiaro, che se la perfettione della Scienza Civile termina nella Republica, e se per cagione d'essa sono state considerate le cose precedenti dell'Ethica; che la Politica è perfettissima sopra l'Ethica, e massimamente cauandosi dal capitolo secondo del primo libro dell'Ethica, che la Civile considera il bene vniuersale della Città, e la Morale il particolare dell'huomo non ristretto alla Republica. Onde la Civile è molto più degna, e più diuina della Morale. E'l medesimo vien confermato dal principio della Politica, dicendosi, che tutte le compagnie desiderano qualche bene, e quella specialmente cerca il principalissimo, che è principalissima, & abbraccia tutte l'altre, e questa è la Città. Di più l'istesso Aristotile nel capitolo decimo terzo del primo dell'Ethica, dicendo, che'l vero Civile, e legislatore procura, che i Cittadini siano buoni, & vbbidiscano alle leggi, chiarisce, che douendo la bontà de gli huomini esser formata dalle leggi, l'Ethica non è la vera Politica; mà che la Politica è la vera Civile, & architetonica, & è per conseguente molto più degna dell'Ethica. Posciache douedo ritenere l'istesso riguardo le facultà frà loro, che veggiamo frà i soggetti da esse considerati, & essendo molto più degno l'huomo considerato, come Civile, e ristretto alla più perfetta cōpagnia, che non è indeterminatamente sociabile; segue, che l'Ethica, per trattare della semplice bōtā humana, sia men degna della Politica, che discorre delle leggi, e considera l'huomo ridotto

alla perfettissima compagnia della Città; come si può cauare insieme dall'ottauo capitolo del sesto dell' *Ethica*, dotte venendo affermato, che la facoltà Ciuile, e la Prudenza sono vn' habito medesimo, mà vengono differenti per li diuersi riguardi, e che la Prudenza, la quale come architettonica fatica nella Città, è la legislatrice; e sotto di se contiene l'altre Prudenze; si chiarisce, che l'*Ethica*, come quella, che considera la Prudenza particolare indeterminata, è sottoposta, & indirizzata alla Prudenza Ciuile, & alla Politica; e massime nello stesso luogo, dicendo prima esser opinione delle genti, che coloro, i quali sogliono particolarmente procacciarsi le cose gioueuoli, siano prudenti; e soggiugendo poi, che l' proprio bene di ciascuno non è forse senza il gouerno familiare, e senza il Ciuile, scuopre che la Morale riceue la perfettione sua dalla Ciuile, e non per contrario. La Politica dunque è come vltima forma, e suprema perfettione dell' *Ethica*, e perciò è necessaria assolutamente alla perfettione humana, & è molto più degna dell' *Ethica*. E così ripigliando il nostro ragionamento dico, che l' huomo essendo indirizzato all' ottima Repubblica, & alla Felicità Ciuile, e ricercando prima il ben particolare, per disporsi al comune, di quì gli è necessario primieramente l' *Ethica*, & ella è principio della Politica, quasi come la porta della Casa è principio per entrar in essa. E perche la perfetta Repubblica hà poi cura, che tutti i Cittadini siano buoni in vniuersale, & in particolare, accioche diuen-
gano capaci della Felicità, ch' in essi vuole introdurre, e non potèdo esser buoni Cittadini, se non sono particolar-
mente

mète virtuosi; ella regola in ciò ciascuno vniuersalmète nell'Ethica. Talche l'Ethica, viè cōtenuta dalla Politica, & è sua parte, come la porta, & il fōdamēto è parte della casa, e come l'arte dell'ammaestrare i caualli è parte della militare. E finalmète è chiaro, che la Politica essēdo architettonica, à cui l'Ethica è indirizzata, e da cui è cōtenuta, rinchiude in se la Filosofia Ciuile, e la Morale. Di modo che possiamo dire hora, che la Politica è principio dell'Ethica, & hora l'Ethica della Politica; poiche questa è come causa finale, & efficiente, e quella come materiale, e principio della generatione. E perciò tali principij, quanto sono più imperfetti, tanto men degna rendono l'Ethica della Politica. E conciosia che habbiamo già veduto esserci diuerse sorti di beni, alcuni assolutamente per se espetibili, e nō mai per altri, & incōtrario altri nō mai per se stessi desiderabili, mà tali per cagione altrui; e di più alcuni, come mezi frà i sudetti, esser per se stessi, e per altri espetibili, & à ciascuna sorte di benidandosi i proportionati segni, & honori per riconoscerli, è manifesto, hauendo conchiuso, che la Felicità è sommo bene per se stesso solamente desiderabile, e non mai per altro, & che hà l'esser suo nell'operatione virtuosa; non puó frà le facoltà esser riposta, che bene, e male possono operare; e perciò non le conuiene anco, come ad esse, la lode; massime perche tutte le cose lodeuoli sono lodate, per ritener' in se qualità da poter oprar bene; cosa, che non cade nella Felicità, hauendosi risoluto, ch' ella è in atto, e non in potenza. E che le cose lodeuoli siano lodate per possedere alcune
quali;

qualità da operar bene, si manifesta; perciocchè lodiamo il forte, essendo atto à combattere, & à difenderne contra i nemici, il giusto perche à ciascuno può compartire quello, che ragioneuolmente se gli deue, & il robusto per esser disposto all'operationi corporee, e così di mano in mano ciascun possessor di alcun bene interno; ò vero esterno è lodato per hauer habilità à qualche bella operatione. E che le lodi mostrino, che le cose lodate habbiano qualità da operar bene, si comprende da quelle, che à Dio s'attribuiscono, perciocchè operando egli sempre, e sconueneuole il dire, ch'egli habbia habilità da operare, volendo quasi intendere, che egli, come gli huomini, possa esser considerato con la bontà sua in habito, & in otio, e che non si troui eternamente in atto, com'è, nè mai in potenza. Onde à fine, che le lodi, che diamo alla Maestà diuina, non siano disdiceuoli, e ridicole; è da dire, che quando lodiamo Dio, no'l facciamo, per riputarlo della conditione, in che gli huomini si veggono; mà per dargli oltra il proprio honore ogni sorte di segno, e di ricognitione de gli obblighi, che gli teniamo de i beni, che ne concede. Per la qual cosa la lode conuenendo à beni relatiui (per dir così) e che sono in habito, non sono alla Felicità diceuoli. E però quelle, che da Greci son dette proprie delle Virtù, e della possessione di ciascun bene, ne anco le celebrationi attribuite alle operationi, tanto de' beni del corpo, quanto di quelli dell'animo, quasi che fossero publicationi per le contrade de i valorosi fatti da' Cittadini prodotti, non sono proportionate alla

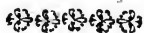
alla Felicità ; mà ad essa per esser primo principio , e fine de'beni humani , à cui tutti gli altri sono riuolti , & ella non indirizzata ad alcuno , e per se stessa solamente espetibile , e sempre operante,è debito l'honor propriamente detto , cioè la più degna ricognitione , ch' à supremi beni humani si possa dare. E ciò si conferma con l'opinione di Eudosso, il qual volendo mostrare , che'l piacere era sommo bene , diceua , ch'era honorabile , e non lodabile , quasi che volesse dire , che l'honorabile era solamente per se stesso espetibile , da che scambievolmente succede , che quello , ch'è per se solamente espetibile , sia honorabile . E perche il trattare più exquisitamente dell'Honore , e delle differenze delle lodi , che presso à i Greci erano assai più distinte , che presso à noi , non appartiene al presente negotio , mà al Rettore , il cui officio è frà gli altri il lodare , e celebrare ; ci basterà conchiudere , che l'Honore , che alla Felicità è conueneuole , fù da Greci chiamato Eudemogrismos , & Macarismos , che sarebbe come dire Beatificatione , e Felicitatione . E questo sarà quello , per cui si manifesterà , che la Felicità essendo fine di tutti i fini humani (naturalmente parlando) non è ordinata à cosa più degna di lei , & operando sempre perfettamente , contiene in se stessa il suo fine , e la sua perfettione . Onde merita anco il primo honore , che à beni humani si possa dare , con manifestare , ch'ella è bene sopra ogn'altro giocondissimo , bellissimo , & honestissimo , & operando sempre in somma eccellenza , apporta il beneficio particolare , e l'vniuersale . Rimane da manifestar

con

con vn segnalato effempio, che la Felicità nella maniera, che da Aristotile è stata definita, è possibile, e non consiste perciò nella imaginatione, ma è reale come da principio dicemmo. L' effempio è di Valerio Massimo nel capitolo primo del libro settimo raccontato nella persona di Q. Metello, con dire, ch'egli nacque in Città Principe del Mondo, di padri nobilissimi, con Virtù d'animo, e con forze del corpo da sopportar le fatiche, hebbe moglie di pudicitia, e fecondità riguardeuole, fu Console, trionfo, hebbe nello stesso tempo tre Figliuoli Consolari, vn Censore, e due Trionfali, & il quarto Pretore, e di tre Figliuole, che marito, vidde Figliuoli di tutte: Nè per alcuna morte, nè per altro sinistro accidente se gli presentò mai occasione di pianto, o di mestitia; finalmente essendo peruenuto con tanti beni all' vltima vecchiezza, con piaceuolissima morte nelle braccia de suoi più cari spirò, e da i Figliuoli, o da i Generi fu portato alla sepoltura. Così dice in sostanza Valerio Massimo di Metello; per la qual cosa appare, che in esso fin alla morte si trouarono i beni dell'animo, del corpo, e gli esterni in vita perfetta nella maniera, che dalla Felicità Aristotelica sono ricercati.



DELLE .
MORALI
DEL SIGNOR
FABIO
ALBERGATI
LIBRO SECONDO.



Che cosa è la Virtù. Cap. I.



NOI proponemmo da principio di trattare della Felicità , & habbiamo discorso d'essa , e veduto, che cosa è, in che consiste , come s'acquista , e perde , & à che facoltà appartiene il considerarla . E perche s'è compreso, ch'ella principalmente s'ottiene col mezzo della Virtù Morale, & habbiamo insieme accennato , che tal Virtù risiede nell'appetito sensitivo; hora bisogna veder più chiaro , onde viene , e com'è riposta in così fatto appetito , e che cosa è ; per comprendere il modo da cōseguirla, & ottenere col mezzo suo la Felicità humana.

mana . Dico dunque, che nell'huomo concorre il Senso , è l'Intelletto , e per l'Intelletto essendo ragioneuole , somiglia le sostanze diuine, immortali, & eterne, che per esser puri intelletti, viuono senza sorte alcuna, d'errore ; e per lo Senso è irragioneuole ; e simile alle bestie corruttibili, e mortali, che da sensuali appetiti si lasciano guidare . La onde, per non essere creato di solo Intelletto, non è perfetto da questa parte di sua natura, in modo, che dal Senso non possa molte volte esser' à' dishonesti appetiti tirato; e dall'altra per non esser col Senso solo, non è in maniera nelle passioni corporali immerso, che dall'Intelletto non possa essere dalla vita animale distolto , e solleuato . Mà per la conditione sua essendo partecipe dell'essere diuino, & insieme del morale, come non nasce con l'vso perfetto della ragione, e con la Virtù, nè col suo contrario ; così hà dispositione à farsi attualmente ragioneuole, & virtuoso, & irragioneuole, e vitioso . E perche il corruttibile è dirizzato all'incorruttibile, il mortale all'immortale, & vniuersalmente l'imperfetto al perfetto ; è chiaro, che le nature di simigliante maniera riceuono la loro perfettione, quando le parti imperfette vengono, regolate dalle perfette . La onde la Virtù , e perfettione dell'huomo farà in fare , che la parte, ò potenza inferiore, & ignobile accetti regola dalla superiore , e dalla nobile in quello, in che l'inferiore è disposta ad esser regolata, e può operar bene, ò male . Quello poi, in che la parte Sensitiua possa errare, e venire indirizzata dall'Intellettiua, si comprenderà dal considerare, che l'huo-

mo douendo conseruar se stesso, e la sua specie, hà bisogno non solo d'abbracciar le cose estrinseche necessarie alla sua conseruatione, e di fuggir le contrarie; mà gli è di mestieri insieme di poter ribattere, ò sostener quelli, che sono per impedirla, e danneggiarla. E perciò tosto, ch'alla parte cognoscitrice si presenta alcun oggetto, se doppo hauerlo conosciuto, lo giudica conforme alla propria natura; muoue la facoltà appetitiua à bramarlo, & à seguirlo; e se lo giudica all'essere suo dissimile, à fuggirlo l'inclina: similmente se tale oggetto buono gli è impedito, e gli viene contraposta cosa, che possa offenderlo, e distruggerlo; cerca di ribatterla, & iscacciarla. E perche se gli appetiti di abbracciare le cose simili alla propria natura, e del discacciar le dissimili, e cōtrarie fossero stati di poco vigore, quasi negligenti custodi, e ministri, l'vno non hauerebbe procurato l'entrata alle cose gioueuoli per mantenerci, ne l'altro ci hauerebbe destato à rimouere le nemiche, & à defenderci; onde da vna parte priui del bene, e da vn'altra in preda del male saremmo rimasi, hà voluto la prouida Natura, accópnare il sentimēto de gli oggetti buoni di piacere, e quello de i cattui di molestia; accioche così fatti stimoli ne habbiano da commouere ad attendere con ogni nostro potere alla propria conseruatione. Talche à gli appetiti hà congiunte quelle cōmotioni d'animo, e perturbationi, che affetti vengono detti, per li quali con ogni intētion de gli spiriti bramiamo le cose al nostro stato amiche, per essere piaceuoli, & abborriamo le contrarie, per esser moleste: e perche tali cōmotioni delle po-

ten-

tenze appetitiue in atto, che per alterare l'animo nostro vëgoño dette affetti, non sono, nè opinioni, nè giudicij, nè estimationi, come da Crisippo era affermato; anzi mñcano di lor natura di ragione, & come cieche, nō essendo da fida, e retta scorta guidate, per la grande, & impetuosa inclinatione di conseguire il piacere potrebbero indurre l'huomo à cose brutte, e per la paura del dolore, e delle molestie potrebbero dall'honestè ritrarlo; hanno bisogno hora di freno, & hora di sprone, & in somma di gouernatore, che l'indirizzi, e moderi. Percioche lasciando il nostro gouerno in poter del Sēso, oltra quello, che s'è detto, faremmo di gran lunga meglio disposti verso le bestie, che col mezo de i freni, de i gioghi, delle funi cerchiamo di renderè vbbidienti alla ragione, che verso noi stessi, i quali nel proprio viuere la peruertiremo. Da che seguirebbe insieme, che l'ingegno humano, come di natural prudenza supera à marauiglia ogn'altro animale, così riuolgendosi in vso cattiuo, si renderebbe di maluagità smisurata, & infinita. Non potendo adunque gl'affetti, e gl'appetiti da se stessi regularsi per mñcar di ragione, e nō essendo similmete il giudicio del Sēso, che loro è congiunto, atto à ciò fare, per essere di sua natura irragioneuole; cōnuien, che'l giudicio della potenza superiore dell'Intelletto attiuo, e pratico, che per natura è ragioneuole, pigli cura, e gouerno dell'appetito sēsitiuo, che se ben'è di sua natura irragioneuole, nō dimeno è atto ad vbbidire alla ragione; pigli cura (dico) di regularlo in modo, che gli piaccia, e dispiaccia quello, che per la parte intellettiua, e la retta ragione vuole, e

gli preferiu. E da così fatta vbbidienza della parte sensitua, e retto dominio dell'intellettiua nasce la perfettione de' costumi, e dell'attioni dell'huomo: e dalla contraria nasce la sua imperfettione. Hò detto, che 'l Senso è congiunto con gli affetti, e con gli appetiti, mà non perciò intendo, che siano cose realmente distinte, nè che quello possa stare da queste disgiunto: mà intendo, che 'l Senso sia in sostanza tutte quelle cose, e che per li diuersi riguardi delle differenti sue operationi, alle quali si riuolge, sia diuersamente chiamato. Percioche mentre sente, e giudica il giocondo, & il molesto, è detto Senso; e mentr' è considerato, come potenza da piegarsi ad abbracciare, ò fuggir quegli oggetti, è chiamato appetito sensitiuo; e quando è considerato, come primo mouimento, e perturbatione, ch' accompagna subito l'appetito in atto, si dice affetto, e puossi dir anco passione, perche si proua con esso sempre alcuna alteratione corporea. E simiglianti passioni, e mouimenti sono quelli, che comunemente diciamo non esser in nostro potere, di maniera, che 'l Senso dalle potenze sue in guise diuerse applicate vien chiamato diuersamente. Nascendo dunque la perfettione de' i costumi humani dalla retta corrispondenza delle parti dell' Anima nostra nella maniera, che s'è conchiuso, perche la perfettione di ciascuna cosa si dice esser sua virtù, la perfettione de' costumi viene ragioneuolmente chiamata Virtù Morale, e l'opposta imperfettione è detta Vitio. E Virtù tale stà nella parte sensitua, come in materia; e nell'Intelletto attiuo, come in forma;

ma, ò diciamo come in guida, che conduca vn' cieco è da cui quanto esso appetito si lascia guidare, tanto è ragioneuole, e viene al suo fine, e quanto la fugge, tanto è irragioneuole, e s'allonrana dal proprio bene. Douendo dunque la parte superiore dell' Anima nostra indirizzare l'appetito sensitiuo in maniera, che intorno à gli oggetti piaceuoli, e dolorosi non habbia mai da errare, deue introdurre in esso vn' habilità d'operare sempre secondo la retta ragione. Percioche si come il Cauallo per due, ò trè volte, che si lasci girare dal perito Cavaliere, non acquista l'habito di maneggiarsi con arte, mà è necessario, che più, e più volte esercitandoli vbbidisca, e da cotal' esercizio, & vbbidienza nasce, poi, che senza sprone, e senza freno con la sola voce, e cenno del Cavaliere sà ne' bisogni hora mouersi, & hora fermarsi, & hora spingerli innanzi, & hora voltarli; così l'appetito nostro sensitiuo per poche volte, ch'alla Ragione vbbidisca, non acquista l'habito d'vbbidirle sempre; mà si ricerca, che in molti, e quasi infiniti, e continuati atti lo faccia, talche simigliante vbbidienza si conuerta come in natura, & gli sia facile, e piaceuole, e non operi fuori de' comandamenti di quella. Onde raccoglieremo, che la Virtù Morale trauaglia intorno al moderare gli affetti; e perciò intorno al piacere; & al dolore, da quali gli appetiti vengono desti mediante il Senso, affine che l'huomo in ogni suo atto si rallegri, & attristi, come ricerca la retta ragione, e che per non soffrir cose moleste, non si ritiri da honeste operationi; e per lo souerchio piace-

re non trabocchi in attioni brutte. Dico, che la Virtù Morale trauaglia intorno al piacere, & al dolore, per moderare gli affetti; poiche per cagione del piacere, e del dolore possiamo diuentare buoni, e cattiuu; buoni, sentendo diletto delle cose honeste, e molestia delle sozze operationi; e cattiuu col sentimento contrario. Et di quì vien chiaro, che così fatta Virtù non è potenza dell' Anima nostra, conciosia che per le potenze possiamo solamente diuenir buoni; mà per la Virtù siamo. Nè similmente è affetto, hauendo detto, che gli affetti sono materia della Virtù, oltra che per essi solo ci commouiamo, e per tale perturbatione non operando nè bene, nè male, non siamo lodati, nè biasimati, doue per la Virtù non ci perturbiamo, mà operiamo bene, e lode ne riportiamo. Non essendo adunque nell' Anima nostra oltra le potenze, e gli affetti altro, che gli habiti, da' quali possono hauer principio le nostre attioni; rimane, che la Virtù sia habito; e stia nella mediocrità. Percioche douenda fare il suo possessore buono, come dicemmo; tale non farebbe, se peccasse nell' eccesso, ò nel difetto. La onde perche le cose, che per gli estremi si corrompono, vengono conseruate dalla mediocrità, com'è facile da vedersi ne' nostri Corpi, ne' quali il fouerchio esercizio, e cibo, & il poco sono egualmente nociui alla sanità, & il mediocre apporta loro giouamento, e li conserua; e chiaro, c'habito così fatto è riposto nel mezzo fra gli estremi del più, e del meno. E conciosia che'l mezzo possa esser detto in rispetto della cosa, ouero in rispetto nostro,

stro , quello , ch' in rispetto della cosa si dice , è tale appresso à tutti , & è nel medesimo modo immutabile ; e così il numero d'otto in rispetto à quattro , & à dodici , eccedendo tanto l'vno , quanto viene ecceduto dall'altro , è detto , e farà sempre mezzo ; mà il mezzo , che si dice in rispetto à noi , è tale , che benchè sia mezzo fra il più , & il meno , non è però nel medesimo modo sempre , per rispetto delle varie , e diuerse circostanze , e persone , che si trouano . Percioche se bene donando vno dodici scudi à chi che sia , faranno troppo ; non seguirà , che quattro siano poco , e che otto gli conuengano , conciosia che in tutte le persone (come , s'è detto) non cada nello stesso modo : mà conuiene misurare la facoltà , & il potere di chi dona , e la persona , & il merito di chi deue riceuere ; e da tale risguardo nasce il mezzo in quanto à noi ; e possiamo dire , che come all'arti , così alla Virtù conuenga . Percioche il calzolaio , benchè non faccia le scarpe tutte ad vna misura , mà secondo la diuersità de' piedi , nondimeno l'arte sua non è mutabile , mà certa , & opera con vera regola ; così la Virtù , ancorche stia nella mediocrità , che segue la persona , non è con tutto ciò instabile , & imperfetta ; poiche la mediocrità sua è giudicata dalla retta ragione , che con la Virtù è sempre accompagnata . Essendo adunque la Virtù perfetta più di qual si voglia arte , conuiene , che produca gli atti suoi , non per ignoranza , nè per forza , ò vero à caso , mà con elettione . La onde potremo ragioneuolmente dire , che la Virtù Morale è vn' habito , il qual' opera per elettione , ò di-

ciamo elettiuo , riposto nel mezo in quanto à noi del più , e del meno , come prescriue la retta ragione . Dico , ch'è nel mezo del più , e del meno , cioè fra due vitiij , l'vno de quali eccede quello , che conuiene , e l'altro non vi arriua , e manca . Talche essendo la Virtù tra'l più , & il meno , la sostanza sua altro non è , che vna mediocrità . Mà considerando , che così fatta mediocrità conferua (come dicemmo) colui , che la possiede , è ben' compito ; e perciò nella bontà la Virtù non è mediocre , ma è buona in sommo grado di perfezzione , e non riceue più , ne meno , & è indiuisibile non solo in se stessa , & in astratto , mà in ciascun soggetto , che d'essa è possessore . Percioche facendo ella perfetto colui , che l'ottiene , s'egli potesse riceuere il più , & il meno , non sarebbe perfetto , non si potendo aggiungere , ne scemare cosa alcuna al perfetto . E l'essere vn' huomo più , ò meno perfetto in rispetto d'vn' altro , si come non è inconueniente , così non fa anco , che la Virtù considerata in ciascuno particolarmente patisca intensione , ò remissione . Percioche quando l'vno è detto più virtuoso d'vn' altro ; auuicene , ò perche l'habito della Virtù (parlando secondo l'uso commune) è più compito in vno , che in vn' altro , ò perche possedendo la Virtù vguualmente , l'vno hà occasione , e mezo migliore dell' altro per esercitarla . E in così fatto modo l' huomo potrebbe non solo in rispetto d' altri esser detto più , e meno Virtuoso , mà in rispetto di se stesso ancora , mentre vna volta hauesse comodità maggiore d' esercitar la Virtù , d'vn-

vn-

vn' altra. E tanto basti per palesare, che la Virtù Morale nasce, e vien formata dalla parte intellettiua nell'appetito sensitiuo, e che in esso risiede, come in proprio soggetto, e ch'è vna mediocrità in quanto à noi frà gli estremi del più, e del meno, come prescriue la retta ragione.

Si ribattono le opinioni de gli Stoici intorno à gli affetti. Cap. II.

DA quello, che s'è discorso, vien prima posto in chiaro, che'l piacere, e'l dolore non sono affetti, come vollero gli Stoici, ma sono passioni del Senso, e quasi stimoli, che dettano, & accompagnano (come già dicemmo) gli affetti. Oltra di ciò trauagliando la Virtù intorno à gli affetti per moderarli, se fossero sucti affatto da gli animi nostri, com'era opinione de' medesimi Stoici, ella resterebbe estinta, e mancherebbe della sua propria materia. E di più, mancando essi, mancherebbono insieme gli appetiti sensitui, ò farebbono vani. Poiche gli affetti aiutano l'inclinatione loro conforme al giudicio fatto dal Senso, come s'è già detto. Onde gli huomini non bramerebbono, nè per conseguente piglierebbono cura di nutrirsi, ne di conseruarsi in vita, contrario alla natura di tutti gli altri animali, come veggiamo. E così diuerebbono stupidi, & insensati, e non farebbono più huomini. E se vogliam poi intendere, che gli affetti debbono rimanere estinti in quanto al semplice atto,

N 2 cioè,

cioè, che gli huomini operando non prouaſſero paſſione alcuna, come pare, che foſſe intentione de gli Stoici; la Virtù, che deue eſſer determinata conforme alla natura humana, che con gli affetti è congiunta, e per ſua perfeſſione deue ſeruirſene, moderandoli è non di-
radicandoli, o deſtinguendoli, rimarrebbe imperfetta, e non farebbe Virtù humana. Di modo che la Pruden-
za, che de gli appetiti, e de gli affetti ſi ſerue, come di miniſtri al ſuo magiſterio, & al viuer noſtro neceſſarij, venendo priua del ſeruitio loro, farebbe come Capitano d'armata ſenza ciurme, ne potrebbe con ſicu-
rezza, e vigore ſolcare il mare, e ſuperar le procelle, e le tempeſte della noſtra vita; e faremmo ſenza quei due caualli, che ſecondo Platone, eſſendo moderati, ne portano il carro della noſtra vita in Cielo. E quan-
to finalmente ſiano neceſſarij gli affetti, lo moſtrano i Capitani, hauendo introdotte le trombe, i tamburi, e mille altri ſtrani ſtrumenti, per eccitarli, & accender-
li ne gli animi de' Soldati, accioche corraggioſi, & ar-
diti entrino nelle battaglie. Onde ſono da Platone chia-
mati ancora nerui dell' animo, riceuendo egli ſi può di-
re il moto, e l'impeto da loro. Mà perche nel quarto delle Tuſculane ſecondo i principij de gli Stoici vengo-
no da Cicerone i Peripatetici nelle coſe raccontate ri-
preſi, e l'eſaminare, & il ribattere le ragioni, ch' indi ſi cauano contra gli affetti, è per fare maggiormente
chiaro il diſcorſo delle Virtù, e confermar l'opinione
d' Ariſtotile, verremo in ſoſtanza à raccontarle, dan-
do loro quel maggior vigore, che per noi ſi poſſa, accio-
che

che rimanendo abbattute, con hauerle prima con diligenza considerate, la verità della nostra opinione rimanga tanto più stabile, e palese. Presupponendo adunque Marco Tullio, che gli affetti siano, quali furono da Zenone diffiniti, Commotioni dell'animo contra la Natura, essendo loro contraria la ragione, nota i Peripatetici per hauer tenuto, ch'eglino fossero, non solo naturali, mà ch'vtilmente ancora ci fossero dalla Natura concessi, sforzandosi di mostrare, c' hora vani siano, potendosi senza l'opera loro virtuosamente vivere, & hora perniciosi, col volergli à mediocrità ridurre, e col mezzo loro operare. E che senza l'aiuto de gli affetti si possano virtuose operationi produrre, lo mostra l'esempio non solo d'Hettore, e d'Aiace, mà la proua di molti Gladiatori ancora, che con animo placido alla battaglia si sono condotti. Nè vediamo parimente, ch'ad alcun' arte, che si proponga la difesa altrui, & à quelle massimamente, alle quali parrebbe conueneuole seruirsi de gl' impeti de gli affetti, e dell'ira, sia necessario valersi d'essi, come per l'arte Oratoria si chiarisce; poiche gli Oratori senza adirarsi, e con animo tranquillo le cause altrui difendono. E come si vede, che senza gli affetti è ageuole il ben' operare, così, chiedendo la compagnia loro l'huomo, cade in mancamenti incorrigibili, e perniciosi. Percioche essendo eglino contrari alla Natura, & alla ragione, sono possenti a diformare, & à renderci in ogni attione pessimi in maniera, c'hanno alla propria ruina sospinti coloro, che per essi si sono gouernati. E veramente l'ira pose

in.

in furore Aiace , & alla fine lo condusse à morte ; talche à ragione da Ennio fù chiamata principio di pazzia . Dalla qual cosa segue, che'l voler vnire l'ira alla Fortezza, sia come il pensare, ch'alla Virtù conuenga la compagnia della pazzia. Et il medesimo della cupidità si può comprendere, vedendo coloro , che l'hanno abbracciata , ad ignominiosa vita prima , & à brutta morte poi ridotti . Le operationi adunque vegnenti da gli affetti, essendo cattive , cagionano , ch' essi ancora sono della medesima sorte , poiche i principij , e le cause efficienti sono della qualità de gli effetti da loro prodotti ; e però essendo gli affetti mancamenti , e vitij non si possono à mediocrità ridurre ; & volendo metter misura in essi , e mediocrementemente seruirsene, per essere intieramente cattivi , diueniamo partecipi della malignità loro ; & operando per ira , e per cupidità , iracundi cupidi , & vitiosi diuentiamo . E come il corpo , benchè mediocrementemente infermo , è priuo della sanità ; così l'animo , auuenga che da mediocre perturbatione sia impedito , tuttauia trouandosi senza la sua conueneuole quiete , e bontà , è indisposto , & egro . E perciò il dire , che troncando dall' affetto l'eccesso , quello , che rimane , sia naturale , e buono , pare assai lungi dal vero . Conciosiache alle cose , che naturali , e buone sono , non sia bisogno di troncamento alcuno , & in esse eccesso alcuno non si troui . Di più l'ammettere le perturbationi moderate è vn' ammettere , che'l male possa crescendo in infinito , farsi in sopportabile . Poiche volendo , che la morte de gli amici , la perdita delle ricchezze,

chezze, & ogn' altro danno si sopporti mediocremente, ne seguirà, che potendosi dar molti, e molti mali mediocri in vno stello soggetto, e nel medesimo tempo, l'vno aggiungendosi all' altro, s'accresceranno in modo, che si faranno intollerabili. La onde il procurare di ridurre à mediocrità gli affetti, è come sforzarsi di moderar l' Ingiustitia, l' Intemperanza, & ogn' altro Vitio; talche vano, e pernicioso è il valersi d' essi, e gioueuole, e necessario l'estirparli. Tali adunque sono le ragioni de gli Stoici da Cicerone addotte contra i Peripatetici; le quali ancorche da esso vengano come sempre, con somma eloquenza spiegate; nondimeno alle cose discorse non sono d'alcuno impedimento, anzi col mezo loro rimarranno conuinte. Percioche il fondamento, sopra il quale viene stabilito, che gli affetti siano cattiu, e vitii, da che nascono poi li raccontati argomenti per l'estirpatione d' essi, è falso, e di niun valore. Conciosia ch' eglino se ben sono commotioni di lor natura irragioneuoli, tuttaua si veggono insieme atti ad vbbidir' alla Ragione, e per tale vbbidienza à farsi ragioneuoli per participatione. In maniera, che la diffinitione di Zenone, ponendo gli affetti assolutamente contrarii alla Natura, & alla Ragione, è falsa. Percioche essendoci dati (come s' è veduto) per la nostra conseruatione, sono naturali, e buoni. E la Ragione douendoli indrizzare, e porgere loro regola, non è ad essi assolutamente contraria in quella guisa, che'l Caualiere non è contrario al non ammaestrato Cauallo se non in quello, in che non vbbidisce, & il

pre-

Precettore non è contrario al discepolo, se non mentre s' allontana dalla disciplina sua; poiche nel rimanente, mouendosi il Cauallo à voglia del Caualiere . e'l discepolo offeruando i precetti del Maestro, con l'vno si accorda il Caualiere, e con l'altro il Precettore . Così negli affetti succede con la Ragione, che mentre non si contengono sotto le regole sue, sono contrari ad essa, & ella à loro, mà vbbidendole, s'accordano seco, e da lei prendono forma, e perfettione . La onde non essendo contrari gli affetti, e la Ragione, nè similmente essendo contrari alla Natura, mà atti à conseruarsi, & à diuenir perfetti, non sono naturalmente Vitii; e se fossero tali per natura, farebbono di Virtù incapaci; il contrario di che prouiamo . Per là qual cosa venendo scoperta la falsità del principio posto da Cicerone per la parte de gli Stoici, viene insieme aperta quella delle conclusioni, ch' indi deriuano . Percioch' essendo gli affetti indifferenti, non sono nè cattiu, nè buoni moralmente parlando, mà sono disposti à diuenire nell'vno, ò nell' altro modo, secondo ch' alla Ragione vbbidendo, à mediocrità si riducono, ò facendo se le ribelli, alla medesima mediocrità non peruenendo, ouero trapassandola, ne gli estremi peccano . La onde stando la Virtù in così fatta mediocrità, si vede, che gli affetti in simigliante maniera regolati sono buoni, & al viuer nostro non sono inutili; mà gli si ricercano, e sono necessari . E l'esser si Hettore, & Aiace, & altri assai condotti alla battaglia, con animo tranquillo mostra bene, che essi, come à così fatte attioni auuezz, senza quella ordina-

dinaria alteratione s' esercitauano, che in soggetti nell' arme inesperti suol cadere; mà non proua già, che de gli affetti nella battaglia non si seruissero; & auuen- ga che non l'haueffero fatto, non seguirebbe tuttauia, che'l farlo mediocrementè, come vien prescritto dalla retta Ragione, non fosse molto più gioueuole, che l'astenerfene, sì come è molto più eleggibile al Caualiere il valersi del valoroso corsiero, che lasciandolo in disparte combattere à piede; poiche gli affetti (come s' è veduto) sono dalla Natura concessi, per porgere gagliardia, e vigore alle nostre attioni, che senza il mouimento loro farebbono languide, e morte. E così sottomettendoli alla retta Ragione, con vsarli moderati, diueniamo buoni, e non cattiuu, e non siam mediocrementè infermi, mà compiutamente sani dell' animo, e virtuosi. E l'essere diuenuti cattiuu coloro, che gli hanno seguitati, è deriuato dall' hauere ciò fatto contra la retta Ragione. E perciò sottoponendoli ad essa, non è da dire, ch' accoppiamo la pazzia con la Virtù, ma più tosto, che facciamo saggia quella parte dell' Anima, c'ha del pazzo, e dell'irragioneuole, e ne formiamo la Virtù: E di quì ritorcendo la ragione de gli auuersari, possiamo dire, che le attioni de gli affetti prodotte, essendo buone, sono per conseguente prodotte da principii buoni.

E per la medesima cagione vn male moderatamente sopportato non s' aggiunge ad vn' altro della medesima forte, nè si fa insopportabile; poich' essendo gli affetti moderati Virtù, gli atti dell' vna aggiunti à quel-

li dell' altra accrescono scambievolmente la perfettion loro . Et ancora che conuenga troncar da essi l' eccesso , cioè per vfarli bene sia di mistiero fuggire il più , & il meno ; non è da conchiudere , che non siano naturali , e buoni . Percioche essendo (come s'è veduto) semplici commotioni date dalla Natura per la nostra conseruatione , non hanno in se di necessità attualmente eccesso , ne difetto , auuenga che siano di necessità disposte ad hauerlo , & ad oprar con l' vno , ò con l' altro estremo , & anco con mediocrità . Et è poi falso , che tutte le cose naturali siano dal nascimento buone , intendendo di quella compita bontà , alla quale dalla Natura sono semplicemente disposte ; percioche noi siamo dalla Natura prodotti ; nondimeno virtuosi , nè perfetti non nasciamo , douendo così fatta perfettione dall' electione nostra dipendere . La onde se bene gli affetti non sono per natura in noi moderati , non sono però cattiuu , mà buoni , per esser disposti à riceuere dalle nostre attioni , e dal nostro assuefacimento così fatta moderatione ; e perciò il cercare di moderar gli affetti non è vn' isforzarsi di moderar l' Intemperanza , nè l' Ingiustitia , nè qual si voglia Vitio , mà è vn' procurare la Virtù propria dell' huomo , secondo la quale nè cupidi , nè iracondi , mà forti , mansueti , temperati , e perfetti in ogni nostra attione diueniamo . E così resta , che gli affetti contra il parere di Marco Tullio , e de gli Stoici siano necessarij al viuer nostro , & alla nostra perfettione , come prima era stato conchiuso . E ritornando al proposito della Virtù , hauendo risoluto , ch' ella è

nel mezo del più, e del meno, e che così fatto mezo viene prescritto dalla retta Ragione, è chiaro, douendo ella regolare le nostre attioni, che conuiene, che lo faccia mediante alcuna giusta misura; e questa è l'honesto, per cagion di tutte le Virtù s' esercitano. E l'honesto altro non è, che la perfettione, la quale si ritruoua nel fine dell' attione semplicemente buona, e per rispetto d' esso si ricerca ne' mezi, co' quali egli si deue conseguire; e questi sono tanto buoni, quanto partecipano della natura sua, e gli sono corrispondenti. In maniera che l'attione è assolutamente honesta, quando hà il fine assolutamente buono, & i mezi della stessa conditione. E perche tal corrispondenza si può dire; che sia proportionata, e perche nella conueneuole proportionione delle parti diciamo anco essere la bellezza; ne viene, che l' attione honesta è detta, bella, & in maniera, che se con gli occhi si potesse mirare, accenderebbe gli animi d' ogn' vno à seguirla. E detta parimente buona; percioche si come nella Musica la bontà, e perfettione consiste nella proportionata concordanza de' suoni, e delle voci; così nell' attioni humane essendo fatte in risguardo del fine honesto, ogni volta, che le loro relationi rettamente corrispondono, ne nasce la bontà loro. E conciosiache quello, che di sua natura è di così fatta maniera bello, e buono, sia per se stesso eleggibile, e non per altro; segue, che l' Honesto, mentre anco è disgiunto dall' Vtile, e dal Diletteuole, & è in fin loro contrario, sia di essi più amabile, & eleggibile, & essi non siano veramen-

re eleggibili, se non per cagione di lui. Perciochè l'Vtile è tale, per essere mezzo ad ottenere il fine; e però se quello si deue chiamar veramente Vtile nelle nostre attioni, ch'è atto à far conseguire il fine loro, e dannoso il contrario; qual hora mezzo alcuno sarà contrario all' Honesto, e non potrà seruirgli, non meriterà nome veramente d' Vtile. E il Diletteuole similmente douendo essere vn quasi condimento dell' Honesto, e delle virtuose operationi, come à suo luogo vedremo; accadendo, che sia contrario ad esse, non è Diletteuole proprio dell' huomo, nè eleggibile. E se l' Honesto non è poi altro, che quella assoluta bellezza, e bontà del fine delle nostre attioni, che s'acquista con mezzi corrispondenti, e Virtuosi, e questo è la Virtù in atto; segue, che'l fine della Virtù consista nella sua propria attione, e ch'ottenendolo, ottenga se stessa, per dir così, e di se stessa s'appaghi; la qual cosa per altra ragione ancora si può mostrare. Percioche la Virtù, essendo desiderata, per ridurre à mediocrità li nostri affetti, & essendo ella la stessa mediocrità (come habbiamo veduto) viene ad essere desiderata per se stessa, & hà in se stessa il suo fine. E perche ottenendolo s'ottiene l' Honesto; ne viene, che la Virtù hà in se stessa l' Honesto, &c.

Che le Virtù, e i Vitiij sono in nostro potere. Cap. III.

HAbbiamo fin quì veduto, che la Virtù morale viene formata dall' Intelletto pratico nell'appetito

tito sensitiuo, & opera intorno al piacere, & al dolore; & è vn' habito nel mezo di due estremi, & hà per fine l'Honesto. E perche il trattato presente è per cagione d'essa Virtù, conuiene per conoscerla compitamente, e conseguirla, mostrare, ch'ella è in nostra potestà, come sono similmente i Vitij à lei opposti; per potere con maggiore ageuolezza otteuer l'vna, e fuggire gli altri. E massime hauendo stimato alcuni, che si come niuno contra sua voglia diuien buono, così anche non si faccia cattiuo spontaneamente; la qual cosa, quando fosse vera, distruggerebbe in grandissima parte il viuer Morale, e Ciuile. Esamineremo per tanto, se la persona diuien cattiuo non spontaneamente; e ci sforzeremo di ributtar le ragioni de gli auuersarij come false, e contrarie à i nostri principij. Coloro dunque, i quali sono di parere, che l'huomo si faccia cattiuo non spontaneamente, s'inducono a ciò col dire in sostanza, che la persona diuien' cattiuo, perche credendo, che'l male sia bene, s'appiglia al male, & lascia il bene; e perche, chi opera di così fatta maniera diuien cattiuo per ignoranza, e non spontaneamente; segue, che la persona si faccia cattiuo per ignoranza, e non spontaneamente. Aggiungono, che l'huomo cattiuo opera maluagiamente per la sua apparenza, cioè per quello, che naturalmente gli par bene, & è male, mà chi opera di così fatta sorte, opera per cagione, e principio immutabile, e che non è in sua potestà; adunque il cattiuo opera maluagiamente per cagione, che non è in sua potestà, e per consequenza l'operation sua non è spon-

è spontanea . Hora innanzi, che si risponda à tali ragioni, e si distruggano i loro fondamenti, diremo prima, che la Virtù Morale, venendo dall' vbbidienza, che presta l' appetito sensitiuo all' Intelletto pratico (come habbiamo discorso) con assuefarsi ad operare nella maniera, che ricerca la retta ragione, e simigliante vbbidienza non essendo in noi naturalmente, nè dal nostro nascimento; perche l' appetito non sarebbe contrario alla Ragione, e senza esercitatione alcuna faremmo Virtuosi, mostra, ch' essa Virtù non è naturale in noi, come ne anco contraria alla Natura nostra . Perciochè s' è conosciuto, che l' appetito sensitiuo è atto ad vbbidire alla parte ragioneuole, e questa à comandare à quello, tal che habbiamo dispositione dalla Natura per diuenir virtuosi: e se fosse contraria alla nostra Natura; operando virtuosamente, opereremmo per violenza, & ci distrugeremmo, & procureremmo grandissimo dolore . Doue la Virtù, essendo perfettione, conserua chi la possiede, e le sue operationi sono accompagnate da sommo piacere . La onde ella non viene dalla Natura, e non l' è insieme contraria, ma l' è conforme, e secondo la nostra disposition naturale . Che se fosse in noi per Natura; non potremmo operare se non virtuosamente, ne cadrebbe Vizio in noi, e non occorrerebbono nè arti, nè disciplina per farci buoni . Mà come il Fuoco, se non è impedito, sale alla circonferenza, e la Terra scende al centro, così noi senza studio, e senza esercitatione alcuna opereremmo sempre virtuosamente . Oltra di ciò
 nelle

nelle cose, che ci sono naturali, le potenze precedono le operationi ; onde vediamo, & vdiamo, non perche spesse volte habbiamo veduto, & vdito; mà perche habbiamo riceuuto prima il Senso dalla Natura, e la potenza di vedere, & vdire, vediamo, & vdiamo; mà nelle Virtù la cosa è in contrario. Percioche l'acquistiamo con hauer prima operato, essendo che tutte le cose, che s'apprendono per operarle, s'imparano operando. Nascendo dunque la Virtù dalle nostre operationi, possiamo da così fatto principio argomentare contra l'opinione da noi riferita. Percioche quindi non è dubbio, ch'è in nostro potere il diuenir buoni, e virtuosi, e similmente cattui. Conciosiache la persona, la quale hà in sua elettione vna parte della contraddittione, tenga insieme in poter suo d'eleggere l'altra; la onde essendo in nostra potestà il fare le cose honeste, e le dishoneste, e per queste diuenendo noi cattui, e per quelle virtuosi, e buoni, è manifesto, ch'è in poter nostro il farci buoni, e cattui. Talche contra la raccontata opinione è da conchiudere, che la maluagità, & il Vizio nasce dalle nostre operationi spontanee, e l'huomo è così produttore d'esse, com'è generatore de' Figliuoli. Anzi è tanto più delle operationi, che non è de' figliuoli, quanto è maggiormente in sua potestà l'operar sempre, che non è il generare. E che sia in poter nostro il diuentar cattiuo, si vede; poiche tutti gli habiti sono in potestà nostra, i principij prodottiui de' quali sono similmente in nostro potere, come è ageuole cosa da conoscere per induttione

in

in tutte le facoltà, & arti; mentre si vede che i principij della Pittura, della Scultura, della Musica, & dell'alre simiglianti sono in potestà nostra, & esse ancora sono in nostro potere; in quanto all'acquistarli però, e non al formarli. Per la qual cosa essendo in nostro potere l'operar dishonesto, è da dire, che ci siano parimente gli habiti cattivi; che da esso vengono prodotti. E certo se gli huomini non fossero cattivi spontaneamente; le leggi, & i Principi non darebbono loro castigo, e pena; e se lo facessero; sarebbono ingiusti, non hauendo le persone colpa ne gli errori. Ma essendo giusti, e da vna parte castigando coloro, che spontaneamente hanno oprato male, & a ciò non si sono mossi per ignoranza, della quale non siano stati cagione, mostrano, che' l male operare sia in nostro potere. E da vn'altra parte honorando, e premiando quelli, che fanno cose honeste, danno parimente à vedere, che l'opere buone, e le cattive pendono da noi. E così procurano co' premij di fuggiare i buoni al bene, e di ritenere i cattivi con le pene del male: proponimento vano, & ingiusto, quando gli huomini non spontaneamente, nè per propria elettione diuentassero buoni, e cattivi. Percioche le cose, che vengono prodotte in noi, e delle quali noi non siamo cagione, e sono non spontanee, non ci possono con effortationi, nè con leggi esser persuase; mà seguono il principio, dal quale deriuano, sia naturale, ò violento, ò di qual altra maniera si voglia. Onde quando il fuoco ci scalda, ò il ghiaccio ne raffredda, non possiamo per conforto

forto alcuno non riscaldarci, ò non raffreddarci, ò non patire fame, ò sete per conforti altrui, ò non sentir dolore, quando altri n'offende. La onde vſando ciaſcuno particolarmente verſo coloro, de quali hanno cura, come i Padri co' Figliuoli, i Precettori verſo i Diſcepoli, & i Principi co' ſudditi, i conforti, i premj, le pene, & i caſtigghi, danno manifeſto ſegno, ch'in poteſtà noſtra ſia egualmente il farci cattiuu, e buoni. E ſe'l Vitio non foſſe ſpontaneo in noi; non ci vergognaremmo di commettere alcun male; e noi ſteſſi con noi medeſimi de' noſtri falli non ci rammaricheremmo, nè appreſſo de gli altri ci ſcuſeremmo, e non ſeguirebbe mai pentimento alcuno alle male opere, non naſcendo da noſtra colpa. Mà benche ſiano in poteſtà noſtra gli atti, e gli habiti, non ſiamo tuttaua padroni nel medeſimo modo de gli vni, e de gli altri. Percioche conoſcendo tutte le circoſtanze de gli atti, ſiamo dal principio al fine padroni d'eſſi, & il farli, e non farli è poſto in noi; e mentre li facciamo, poſſiamo laſciarli; mà de gli habiti ſiamo padroni nel principio, e non nel fine. Poſciache nelle infermità dell' animo, com' in quelle del corpo auuiene, che ſi come è in noi il viuere ſregolato, e l'ammalarci; & infermi che ſiamo, non è in noſtro potere il riſanarci; nè riconoſciamo, quanto per ciaſcun diſordine ſ'alterino gli humori, e l'huomo li diſponga alla malattia, e come cada infermo; coſi dico ne gli habiti dell' animo ſuccede. Percioche ſe bene ſono in noſtro potere le attioni, onde acquiſtiamo gli habiti; tuttaua non comprendiamo, quanta diſpoſitione, e quale accre-

scimento ciascun' atto apportì all' habito, à cui ci disponiamo ; è conseguito che l' habbiamo , non è in nostra potestà il lasciarlo , com' era il cessare da' primi atti , da quali hebbe principio . La onde chi volesse credere, che per non essere in nostro potere , ò malagevolmente il partirci dal Vitio acquistato che s'è , così non fossero in nostra potestà i primi atti , co' quali s'è ottenuto , s'ingannerebbe ; poiche gli atti precedenti all' habito nostro dalla semplice dispositione naturale dependono, e ci sono indifferenti , e quelli, che nascono dall' habito acquistato , sono diuenuti come naturali , per esser l' habito vn' altra natura . Onde segue, che sia malageuole , e quasi impossibile il far atti contrarj all' habito , e d' esso spogliarsi , & ageuolissimo l' operar quelli , che precedono l' habito , e ne' quali siamo indifferenti , e acquistarne l' habito corrispondente . Mà venendo hor mai à rispondere à i fondamenti , & alle ragioni della parte auuerfa , dico esser falso , che la persona , la qual piglia come il cattiuo , il male in vece del bene , operi per ignoranza , e che perciò erri non spontaneamente ; perche l' ignoranza è ben compagna dell' atto del cattiuo , ma non è cagione d' esso ; mà cagione n' è la maluagità sua , per cui , potendo operar bene , hà operato male , e per difetto proprio hà acquistato l' habito cattiuo , onde opera , e nel suo operare viene poi accompagnato sempre dall' ignoranza volontaria , come appresso meglio vedremo . Et il soggiungere per la medesima parte , che tutti gli huomini operano secondo quello , ch' ad essi par bene , e che di tale apparenza non essendo eglino padroni,

droni , non hanno anco in potestà loro le operationi ,
 eh' a fin così fatti si ricercano , poi che l'apparenze na-
 scono dalle nature d' effi . Si risponde esser falso , che
 l' huomo non sia padrone dell' apparenze ; e de' suoi
 fini ; perch' essendo ciascuno padrone dell' habito , che
 possiede , per le frequenti attioni , con le quali l' hà otte-
 nuto , è cagione ancora dell' apparenze , che gli si para-
 no auanti , e de' fini , che gli paiono buoni , e sono cattiu-
 ui , per rispetto dell' habito acquistato , à cui sono con-
 seguenti . Di più non essendo l' istessa cosa l' apparente ,
 & il vero , ma spesso discordando la verità dall' apparen-
 za , non è necessario , che l' agente subito si moua per
 l' apparenza alla sua operatione ; mà essendo dotato d'-
 Intelletto , e di discorso , hà in poter suo il considerare ,
 se l' apparenza concorda , o nò colla verità , e nol facen-
 do , e traboccando in attione sconueneuole , la colpa
 viene da esso , e per la sua mala elettione . E se vorre-
 mo , che l' apparenza non nasca dall' habito ottenuto
 con le proprie operationi , mà dalla compleffione , e dal
 temperamento naturale , che per mala disposizione ne
 faccia errare , pigliando il male in vece del bene rispon-
 deremo , che ciò di rado auuiene , & è contrario all' in-
 tentione della Natura , com'è anco il nascimento de'
 Mostri . Conciosia ch' ella non foglia produrre gl' indi-
 uidui con indispositioni , & inclinationi contrarie alla
 conseruatione , e perfettion loro ; come auuerrebbe , se
 gli huomini con giudicio falso nascessero , e con inclina-
 tione al proprio male . E quando si volesse stare contra
 di ciò ostinato con dire , che così fatta inclinatione non

fosse in noi contra la Natura, mà fosse naturale; farebbe da concedere insieme, ch'operando il Virtuoso similmente per l'inclinatione naturale, operasse non spontaneamente, come il cattiuo, ò il cattiuo operasse spontaneamente, come il Virtuoso. Talche farebbe falso il parere de gli auuersarj affermando, che gli huomini diuengono buoni spontaneamente, e non contra il loro volere, e si fanno cattiuo non spontaneamente. Mà è poi falso, ch' all' inclinatione naturale, & all'apparenza del fine cattiuo, ch' all' huomo per natura mal disposto può parer buono, seguono di necessità l'operationi non spontanee. Percioche presupposto anco, che la persona fosse di propria natura pigra all'opere buone, che la fatica all'acquisto delle Virtù necessaria le fosse nemica; tuttauia non diuerrebbe vitiosa, se non facesse l'operationi cattiuo, c'hà in potestà sua di fare, e di non fare. Conciosiache veggiamo gli huomini in qual si voglia esercizio acquistare habiti simili all'operationi, che fanno. Onde farebbe sciocchezza stimare, che non auuenisse il medesimo nelle operationi cattiuo, e che le genti operando ingiustamente, & intemperatamente, non diuenissero per difetto proprio ingiuste, & intemperanti, che non fosse proceduto dall' attioni loro. Mà oltre le ragioni, che si sono vedute, dico, se l'huomo per la sola naturale inclinatione, e per la peruersa dispositione, che seco portasse dalle fascie, e dal nascimento, fosse costretto ad operar male farebbe à peggior partito delle bestie; perch' elle nelle cose sottoposte à i sensi, e che non necessarie al viuere loro,

loro, possono hora pigliar vn' cibo, & hora rifiutar' vn' altro, & hora bere d'vn' acqua, & hora d'vn' altra, & andare, ò stare, come ad esse aggrada. Doue l'huomo, che fusse naturalmente mal inclinato, non potrebbe appigliarsi, se non alla parte cattiuu, e quasi pietra, & inanimato elemento haurebbe vn semplice moto al male, e sarebbe priuo del discorso, del consiglio, del libero arbitrio, e d'elettione; ò possederebbe tali potenze in vano; effetto tutto contrario alla natura humana. Percioche l'huomo co' primi lumi dell'Honesto naturale, ch' à tutti deuono esser manifesti, che pazzi, ò fieri, e bestiali non sono, può scoprire il vero bene, e quando ciò pienamente non gli succeda, ricordandosi d' esser nato fociabile, e che l'vno senza l'aiuto dell'altro non può diceuolmente conseruarsi, gli è ageuole col consiglio altrui rimediare al proprio difetto, e comprender il vero fine, & i mezi da peruenirui. E quindi sono i precettori, & vengono proposti dalle Repubbliche le Leggi del ben viuere; accioche siano guide à coloro, che per se stessi non fanno scoprire la strada, per la quale s'hanno da incamminare. La onde potremo ragioneuolmente dire, che le Virtù, & i vitij non sono naturali in noi, e ch' egualmente stanno in nostro potere, e sono habiti spontanei, e ch' all'acquisto delle Virtù Morali si ricerca la natural dispositione, la ragione, i precetti, e l'esercitatione. La dispositione naturale è come il terreno, i buoni precetti come il seme, che vi si mette, e l' esercitatione la coltura, che conduce i nostri costumi à gli habiti veri della Virtù, & alla loro

per-

perfezzione . E come il terreno solo non è atto à produrre il frutto; così la Natura sola non fa buoni gli huomini . Che se ciò fosse ; faremmo sempre buoni , nè potremmo operar in altra maniera , che virtuosamente . Similmente , come il seme solo non è bastevole alla produzione della terra ; così la ragione, & i precetti soli non sono atti à far l'huomo virtuoso . Percioche ammettendosi ciò ; la sola cognitione delle Virtù Morali , basterebbe per farci buoni ; il contrario di che s' è già prouato . Nella medesima maniera la sola esercitatione ; come la coltura , non sarebbe sufficiente à renderci virtuosi ; se non le procedesse la dispositione naturale , com' alla coltura la fertilità del terreno, & insieme s' ella non fosse corretta dalla Ragione , e conforme al seme buono de conuenevoli precetti . Per la qual cosa alla produzione della Virtù concorrono i principj naturali la Ragione , i precetti , e l'esercitatione; i principj naturali sono come materia, i precetti come preui e dispositioni , e l'esercitatione la forma , e la cagione , che l'introduce . Possiamo dire ancora , ch' i principj naturali siano la materia , la disciplina , cioè i precettori , e legislatori gli agenti , e l'esercitatione le preuie dispositioni , che danno à principj naturali , per introdurui l'habito , e la forma . E ben vero , che in alcuni si trouano di tanta eccellenza così fatti principj , che può parere , che siano Virtuosi per Natura ; e quindi fù detto da Platone , c' huomini simiglianti haueano l'oro naturale . E può accadere parimente , che la sola cognitione delle Virtù accompagnata con buona dispositione natu-

rale

rale faccia per auentura così l'huomo virtuoso senza lunga esercitatione, com' alle volte dalla sola cognitione della disciplina Militare senza guereggiare è stato prodotto vn prode Capitano nella maniera, che scriuono di Lucullo, il quale nel viaggio da Roma in Asia apprese co' libri la disciplina Militare in modo, che comparue contra Mitridate Capitano à marauiglia eccellente, e valoroso. Possono dico succedere di tali casi; nondimeno essendo rari, non cadono sotto regola, ne sotto confidecatione scientifica; e non possiamo dire, ch'alcuno di quei principij separato sia basteuole à farci virtuosi. E perche gli habiti s' acquistano principalmente con l'opere, e non col semplice sapere; è chiaro, che l' esercitatione, presuppоста prima la dispositione naturale, è molto più necessaria all' acquisto della Virtù, che non è la disciplina. Anzi con l' esercitatione ella si può sempre conseguire; mà non sempre con la sola disciplina, e con la semplice ragione, benchè accompagnata nel medesimo modo dalla buona dispositione. E perche dicemmo, che la Virtù è vn' habito, per cui s' opera con elettione; accioche si conosca compitamente l' essere di lei, parleremo dell' elettione; e conciosia che ella nasca dal consiglio, che presuppone le cose consultabili, le quali sono spontanee; ragioneremo prima dello spontaneo, e del suo opposto, e poi del consultabile, e finalmente dell' elettione. Cominceremo dunque dallo spontaneo, e dal non spontaneo il nostro discorso, nascendo da simigliante principio tutte le operationi virtuose, e misurandosi insieme da esso gli atti

lode-

lodeuoli, e biasimeuoli, e tanto quelli, i quali meritano premio, quanto quelli, che sono degni di pena, e quelli insieme, ch' alle volte meritano scusa, e perdono. E quindi verranno parimente più chiare le cose, delle quali habbiamo discorso, e siamo per discorrere. Mà diciamo prima d' ogn' altra cosa della differenza, ch' è fra lo spontaneo, e'l volontario, poiche paiono vua cosa medesima, e pure sono differenti.

De i principj delle nostre attioni. Cap. IV.

E Dunque lo spontaneo vna potenza, ed vn principio naturale, ch'è in noi, per cui possiamo fare, e non fare vna cosa, che conosciamo. E tale potenza non solo ne gli huomini dotati di perfetta ragione, mà ne' fanciulli ancora si ritroua, e non solamente ne' fanciulli, mà in fin nelle bestie; onde tanto è commune à gli animali irragioneuoli, quanto à i ragioneuoli. Mà il volontario è principio proprio dell' huomo, e cade solamente in esso; di modo ch' ogni volontario è spontaneo, ma non ogni spontaneo è volontario; e quello è più vniuersale di questo: Mà perche le differenze loro si comprenderanno meglio nel progresso del nostro ragionamento, basterà d' hauer ciò per hora accennato per passarcene a considerare l'attione spontanea. E perche vn contrario, & opposto, si conosce spesso per l' altro, parliamo prima dell' attione non spontanea. Questa dunque è di due maniere, l'vna è detta violenta, e l'altra per ignoranza; la violenta è
quella

quella, il cui principio, e mouimento è fuori della persona, che la fa, & in essa non dà il consentimento; e di così fatta sorte è l'attione del debile, che spinto da huomo più gagliardo di lui vrta contra sua voglia vn' altro. L' attione per ignoranza è di due specie principali, l'vna è cagionata da propria colpa, e di essa sono diuerse maniere, e l' altra sempre per nostra colpa non viene, mà procede dal non sapere alcuna delle circostanze, delle quali era impossibile, ò malageuole l'hauer notitia. E le cose, e circostanze, che concorrono alle attioni, sono l' agente, il fine, il luogo, il tempo, il soggetto, intorno al quale si fa l' operatione, gli istromenti, e'l modo, col quale s' opera. I falli adunque, e i mancamenti, che vengono da ignoranza cagionata da propria colpa sono biasimeuoli. Et ignoranza di così fatta sorte auuiene, quando l' huomo sapendo; opera cose, che l' introducono, e gli apportano nella maniera, che sogliono gl' imbriachi, i quali sapendo, che'l bere souerchio vino è per cagionare in essi l' ebbrietà, e l' ignoranza, non restano di berne, e d' inebbriarsi. E ignoranza similmente vitiosa, & indegna di scusa nel suo errore è quella, che viene da propria negligenza, e trascuraggine, affettando di non saper le cose necessarie, come l' vsanze publiche della Patria, e del luogo, doue si viue, e le vniuersali leggi naturali del ben viuere, ch' à tutti deuono esser manifeste. Onde ignoranze tali, nascendo da elettione, cagionano, che l' huomo è rio, & opra maluagiamente, e non inuolontariamente. E per ciò gli atti di persone ignoranti di così fatta sorte non sono

prodotti da ignoranza, mà da maluagità acquistata per elezione, la qual' è produttrice d' essa ignoranza, e sempre l'è congiunta. Mà gli errori prodotti da ignoranza delle circostanze, che sono quasi impossibili, ò difficilissime da esser sapute, non sono biasimeuoli, mà scusabili; poiche l'ignoranza veramente, e non la maluagità della persona n'è cagione, e l'huomo in ciò opera non solo essendo ignorante, mà per ignoranza ancora. Se l'attione non spontanea dunque è opposta alla spontanea, e quella è per forza, ò per ignoranza, e mentre è per forza, non hà il mouimento nell' agente, e quando è per ignoranza, non conosce le circostanze; segue, che l'attione spontanea essendo contraria ad amendue le raccontate specie, habbia conditioni similmente opposte, e contrarie ad esse, e che'l mouimento, & il suo principio sia nell' agente, in poter di cui sia il farla, e non la fare, & insieme conosca tutte le circostanze, intorno alle quali, ò con le quali opra. Fra le attioni spontanee poi, e le violente, sono alcune, che, partecipando dell' vna, e dell' altra, si possono chiamare miste. E di questa sorte è quella dello Schiauo, che vedendo sommergere la galera, alla quale è incatenato, taglia il piede dalla catena per saluar la vita: percioche tale attione è di sua Natura non spontanea; poiche nè lo Schiauo, nè alcun' altro di sano intelletto non la eleggerebbe per se stessa; mà all' hora l' elegge non potendo salvarsi in altra maniera. E conciosiache l'attione stia nel particolare, & il particolare del tagliar il piede sia in potestà dello Schiauo, & esso lo faccia; si può dire, ch'ella

parte-

partecipi più dello spontaneo, che del violento. E la differenza dal violento misto all'assoluto per quello, che habbiam discorso, è, che colui, il quale per violenza assoluta opera, non concorrendo nell' operatione, non hà fine alcuno. Oltra di ciò egli non è agente per se, ma per accidente; perche per lo suo patire dal mouente estrinseco opera tanto, quanto patisce. Doue nell'attione mista l'agente hà il fine, per cui opra, & il principio del mouimento è in esso, & opera per se, e patisce per accidente; talche tal' attione merita d' esser chiamata spontanea più tosto, che non spontanea. Mà quali mali in simiglianti attioni siano da esser eletti, e si debbano sopportare, e quali nò, è malageuole risolvere con certa regola. Mà senza alcun dubbio è da dire, che'l minor male è più eligibile, posciache paragonato col maggiore si può chiamar bene; mà tuttauia non è sempre chiaro, nè si può determinare, qual sia maggior male, nè qual minore. Percioche nell'esempio dello Schiauo è manifesto, che'l priuarfi del piede in rispetto della perdita della vita è più eleggibile. Mà se'l medesimo Schiauo in potere de i nemici fosse per ottenere la libertà, e la vita, consentendo al tradir la patria, non hauerebbe già da far l'electione, misurando il maggiore, & il minor danno dalla perdita, e dall' acquisto della libertà, e della vita, mà dall' honesto, che è fine delle nostre attioni. Onde eleggerebbe per meglio il morire, che far' atto tanto dishonesto, & empio. Per la qual cosa si potrà risolvere vniuersalmente, che ne' soggetti d'attioni miste què mali douranno esser eletti,

e' sopportati, da' quali verrà conseruato l'honesto, e quelli nò, per li quali rimarrà spento. E venendo alle attioni d'ignoranza, dico, ch' alcune similmente paiono miste, e partecipi dello spontaneo, ò diciamo del volontario, e dell' inuolontario. Percioche de gli errori, e de falli, che per ignoranza si fanno, se doppò hauerli fatti, e conosciuti, la persona si pente, sono veramente inuolontarij; mà non seguendo ad essi il pentimento, non si possono chiamar volontarij, non essendo stati conosciuti dall' agente, mentre opraua; non si possono però ne anche dire contra la volontà sua poiche non s'è pentito, e non sono contrari al suo volere; onde con vn terzo nome atto, ò ver' attioni non volontarie si potranno chiamare, e la diffinitione, c' habbiamo data allo spontaneo, si adatta similmente, à chi opera per ira, e per cupidità. Percioche tali agenti hanno il principio dell' operatione in se stessi, e conoscono tutte le circostanze. La onde è falso, che le operationi da ira, ò da cupidità prodotte siano non spontanee, e massimamente perche seguirebbe, che le bestie, e i fanciulli; che d'ordinario oprano per tali affetti, non oprassero mai spontaneamente, come si vedè. Oltra di ciò se le cose, che dall' ira, e dalla cupidità deriuano, sono non spontanee; tanto l'operationi buone, quanto le cattive, che da esse veranno faranno non spontanee. E se non parrà da concedere, che le buone siano tali, dando in esse il consentimento l' operante, e si dirà, che le buone siano spontanee, e le cattive nò; farà sciocchezza, nascendo così queste, come quelle da prin-

principio interno senza mouente, ò forza estrinseca. Oltra di ciò d'alcune cose naturalmente, e lodeuolmente ci dobbiamo adirare, come dell' ingiurie, ch' a noi, & a nostri vengono fatte, per le quali possiamo perdere la vita, ò la reputatione. E dobbiamo insieme desiderare moderatamente le ricchezze, e gli honori, essendo necessari al viver ciuile. La onde se le cose naturali, che lodouolmente possiamo, e dobbiamo operare, sono spontanee, è chiaro, ch' alcune operationi da ira, e da cupidità prodotte sono spontanee contra quello, che per l' altra parte s'affermaua. S' aggiunge, che le operationi non spontanee sono con molestia, e quelle, che vengono da cupidità, sono con piacere. Oltra di ciò se l'operare per ira, ò per discorso fossero differenti, perche questo fosse spontaneo, e quello non spontaneo; seguirebbe, che l'vno si douesse, e potesse fuggir solamente, e l'altro no. E così douremmo, & potremmo fuggir solamente i falli, che procedessero dal discorso. e non quelli, che venissero da ira, per non essere in nostro potere, cosa lontanissima dal vero. Percioche così gli vni, come gli altri sono da fuggirsi, & è in nostra potestà il farlo, onde non essendo in essi tal differenza, non possiamo dire, che gli errori, e i mancamenti per ira siano non spontanei, e quelli per discorso spontanei. Mà sì come i peccati, che dall' Anima ragioneuole deriuano, sono ne gli huomini, per esser ella parte di noi; così i falli cagionati da ira, e da cupidità sono in noi, e spontanei, essendo affetti humani, e non punto inuolontarij. E tanto sia

det.

detto dello spontaneo, e del non spontaneo. E passiamo al consultabile, & à quello, che cade in consiglio.

Del Consultabile. Cap. V.

H Ora essendo ogni cosa, che veggiamo dalla necessità, ò dalla Natura, ò vero dalla Fortuna, ò da opera humana prodotta, dobbiamo stimare, che'l consiglio sia d'alcuna di queste. E consigliandosi l'huomo di cosa, che si deve operare, è da dire, che'l consiglio non cada sopra quello, che viene da necessità, ò nasce dalla Natura, ò dalla Fortuna. Percioche tali cose hanno i principj, e i fini dalle proprie cause dipendenti, & non da noi. La onde il consiglio sarà intorno alle operationi humane. E conciosia che di queste, alcune siano similmente necessarie, come le scienze, e i principj, & le propositioni di tutte l'arti, e facoltà; sopra di quelle non possiamo dire, che cada il consiglio. Talche rimane, che s'impieghi intorno alle cose agibili: e dico agibili; percioche di quelle, che vengono sotto il senso, e sono fatte, non occorre dubitatione, nè consiglio. Poiche se così fosse; ne gli animali irragionevoli, che dal senso si gouernano, haurebbe luogo anche il consiglio, e la ragione. Mà ogni sorte d'agibile non è poi consultabile. Conciosia che le cose chiare, e di poco momento non ricerchino discussione, nè similmente quelle, che, se bene sono agibili, non appartengono à noi. E perciò veggiamo, che le cose agibili al

Tarta-

Tartaro non sono consultabili all' Inglese; e l'vno non consiglia quello, ch'appartiene all'altro; mà sopra quello agibile l'huomo si congilia, ch'è suo interesse, & è agibile ad esso, & è importante, & il cui successo è incerto, & indeterminato; se bene il più delle volte segue in vn de' modi, ch'è stato discorso, e preueduto da gli huomini prudenti. Percioche se di rado auuenisse, non apparterrebbe à noi, mà alla Fortuna, e sarebbe opera sua. Doue l'agibile è di cosa, che da noi può esser fatta, & il più delle volte ottiene il suo fine, & è nostro interesse, come s'è detto. E così nelle cose graui, e di grandissimo momento, per esser incerte così fatte materie, e si ricerca il consiglio de gli amici, essendo più ageuole, che molti veggano tutte le difficoltà, nelle quali può incontrare, il negotio, e vi trouino rimedio, che vn solo. E mentre alcuno consiglia Principe, ò altri, piglia la cosa come propria, e perciò in vn certo modo è ancora agibile à lui, vestendosi la persona del consigliato. E quindi il Consigliere deue esser amico, accioche amando, chi gli chiede il consiglio, reputi l'interesse proprio. E colui similmente, che si congilia, usando il mezzo dell' amico, pare, che per se stello in ciò operi, poiche l'amico è vn altro noi, è pigliando il suo consiglio, ce ne seruiamo, come di cosa nostra. E perche'l fine è quello, che ci proponiamo da conseguire, e non è dirizzato ad altro, e non è perciò agibile, ma tutte l'altre cose sono agibili per lui; si vede, che del fine l'huomo non si consiglia, mà de i mezzi, ch'ad esso conducono. E conciosia che'l consiglio sia vn discorso,

corso , nel quale veggiamo principio , mezzo , e fine ; sarà conueniente considerare , come proceda , donde cominci , e doue finisca . L' huomo dunque propostosi il suo fine , come il Capitano la Vittoria , riguarda tutti i mezzi , per li quali può ottenerla , e scorgendone molti , mira , qual sia il migliore , & il più ageuole , e presuppuesto , che sia quello dell' armata , qui fermando il consiglio , comincia ad eseguire con apparecchiare i legni per le galee , le ciurme , & i soldati per guidarle , e combattere . In maniera , che'l principio del consiglio nasce dal riguardo , c'habbiamo al fine , e si ferma nell' vltima resolutione del discorso , dou'è necessaria l' operatione , e dalla parte , ch'è stata l' vltima nella sua intentione , comincia ad eseguir l' Impresa . E così apprestata l' armata cammina al suo primo principio , conducendosi à combattere per ottener la vittoria ; onde quello , che fù primo nella intentione , viene vltimo nell' esecuzione . Talche la persona , nel consigliarsi , mouendosi dal fine , e venendo all' operatione , e dalla operatione ritornando al fine , somiglia al Matematico , il quale da i primi principij deducendo di mano in mano le sue conclusioni , ritorna per le medesime conclusioni a gli stessi principj , & in quelli s' acqueta . Se ben' il medesimo Matematico non si moue poi ad operatione estrinseca , e bastagli ridurre le sue vltime conclusioni à i primi principj , per comprendere della buona corrispondenza , c' hanno con essi , la verità loro . Doue chi consiglia , è dirizzato all' operatione , estrinseca , e comincia , e termina nel fine ; perch' indi scorge la bontà de' mezzi ,

co'-

co' quali deue oprare . Et accadendo , che nel consiglio si peruenga à mezo , che non si possa conseguire , come farebbe al Capitano l'armata , si lascia il pensiero dell'impresa . E questo manifesta , che ci consigliamo solamente delle cose , che sono in nostro potere , come già s'è detto . Abbiamo dunque veduto , che'l consultabile , e quello , che cade in consiglio , è agibile à noi per conseguire vn fine , che ci habbiamo proposto . E perciò il consiglio , faticando intorno à tali agibili , truauaglia propriamente intorno à mezi , & à gl'istrumenti alla quantità , e qualità loro , al modo , e tempo da tenerli , & vfarli . E così è vn ricercamento , ò diciamo discorso fatto sopra cose diuersè agibili , e possibili à noi ; il successo delle quali è difficile da essere congiettato , e le più volte riesce in vn de modi , che vengono proposti da prudenti . Discorso dico , fatto per eleggere il migliore di essi agibili da conseguire il fine proposto . In maniera , che il consultabile è quello agibile in quanto à noi , che nel consiglio può esser' eletto per migliore fra gli altri , che sono proposti per conseguire l'intento . Essendo adunque il consultabile quello agibile , che può esser eletto , appare , che l'eleggibile , & il consultabile sono l'istessa cosa . Percioche possiamo veramente dire , che'l consultabile è agibile , hauendo veduto , che ci consigliamo solamente delle cose , che sono in nostro potere , e che possiamo fare , e non fare . E l'agibile è parimente eleggibile ; poiche potendo esser da noi operato , può anco esser' eletto ; e se non cadesse sotto electione ; non verrebbe similmente in operatione . E scambievolmente

bieuolmente, perche l'eleggibile è agibile, posciache se non si potesse fare, & oprare, non sarebbe eleggibile, essendo dirizzata la elettione all'attione, & essendo l'agibile consultabile, poiche potendosi oprare in diuersi modi, può riceuere il discorso, e l'esamina sopra di essi, per ritrouar il migliore; segue, che'l consultabile sia eleggibile, e l'eleggibile consultabile. Et auuenga c'habbiamo mostrato il consultabile propriamente detto, ed eleggibile esser la stessa cosa in sostanza, tuttauia sono differenti ancora per diuersi riguardi, à i quali sono riuolti. Percioche il consultabile non è eleggibile determinato, nè risoluto, e si può dire in potenza eleggibile, & è sottoposto al discorso, accioche lo giudichi, s'è buono, ò vero cattiuo, & essendo buono, s'è migliore di quanti vengono proposti. E l'eleggibile è stato giudicato, & accettato nel discorso per migliore di tutti li consultabili, che sono venuti in consiglio. Percioche nasce all'hora l'elettione, & il consultabile diuenta eleggibile, quando la persona con l'Intelletto pratico hà ritrouato il mezzo opportuno da operare, e l'hà giudicato migliore di tutti quelli, che sono venuti in consideratione, & hà in suo potere il principio del mouimento, & il mettere all'atto tal mezzo; e così l'Intelletto peruenuto col discorso à termine simigliante, ferma il consiglio. E perche l'huomo è come vn misto, che nella parte ragioneuole somiglia le sostanze diuine, e nell'irragioneuole le bestie (come s'è già detto) il consiglio, paragonando l'huomo alle nature diuine scuopre la nostra imperfettione: percioch'esse nelle operationi

loro

loro non prendendo errore, non hanno d'alcun discorso, nè consiglio bisogno. Mà à noi per esser' incerti, & offuscati da grandissima ignoranza, come à ciechi, e di mestiere del discorso, e del consiglio nelle nostre attioni, quasi di bastone per attastare il terreno, doue siamo per passare; con metterci sopra quella strada, che sentiamo più stabile, e salda. E doue da questa parte paragonandoci con le sostàze diuine, il consiglio ci mostra molto imperfetti, dall'altra riguardando gli animali irragioneuoli si conosce l'eccellenza, e superiorità nostra. Percioche gli animali irragioneuoli seguendo solamente il senso, viuono inconsideratamente, e non si partendo dal presente, non possono prouedere in somma eccellenza à i loro bisogni per l'auuenire, con ageuolarli le cose buone, e ripararsi compiutamente dalle cattue. Ma noi con l'aiuto del discorso, e del consiglio, seruendoci della memoria delle cose passate, prouediamo quelle, c'hanno da venire, e ritrouiamo riparo alle cattue, e dispositione, & agevolezza alle buone. Così fra gli huomini chi con manco consiglio procede nell'attioni sue, ouero è sopra tutti diuinissimo, è stoltissimo. Percioche nell'impresie importanti, e malageuoli, comprendendo in vn'istante i mezi buoni, sà farne retta elettione, ò reggendosi solamente col senso, è al tutto inconsiderato precipitoso, e paz-

zo.

PAssiamo hora all'elezione, & veniamo à cercare l'essenza sua col distinguerla dalle cose, che simigliano; e prima da quello, che s'è discorso, raccoglieremo, ch'essendo ella in nostro potere, è spontanea, auuenga che non sia l'istesso, ch'è lo spontaneo. Percioche lo spontaneo è più vniuersale, e l'habbiamo comune co' fanciulli, e con le bestie, come dicemmo; mà l'elezione è propria de gli huomini. E le cose, che facciamo all'improuiso, sono spontanee; e quelle, che vengono da elezione, presuppongo il consiglio, nè comportano d'esser fatte all'improuiso talmente, che siano senza discorso. E però l'ira non è elezione, poiche si accende all'improuiso, e senza consiglio in guisa, ch'è furore; e breue pazzia. E per altra ragione ancora non è elezione nè ira, nè cupidità; percioch'elle sono affetti, che cadono ne gli animali irragioneuoli, e l'elezione nò. E se fosse cupidità; seguirebbe, che l'incontinente, ch'opra per essa, oprasse per elezione; & iscambievolmente, che'l continente, il qual opera per elezione, oprasse per cupidità, la qual cosa è falsa; percioche l'incontinente opera per affetto, e per cupidità, mà non per elezione; e'l continente opera per elezione, e non per affetto. E da quello, che prouiamo nel continente, si vede che l'elezione non è cupidità. Percioche nella sua battaglia non veggiamo la cupidità del piacere, che lo trauaglia, e vorrebbe superarlo, essere com-

combattuta da cupidità alcuna: mà il solo discorſo, e la ſola ragione, e l'elettione l'è contraria; il che non farebbe, quando la cupidità, e l'elettione foſſero la ſteſſa coſa. Similmente la cupidità fatica intorno al giocondo, & al moleſto, e l'elettione intorno al buono, & al cattiuo, all'honeſto, & al diſhoneſto. Nella medeſima maniera l'elettione non è la volontà, benchè le ſia molto vicina, e concorra con lei, come appreſſo vedremo. Poichè la volontà s'eſtende alle coſe impoſſibili, e l'elettione nò. Et auuenga che riſguardi anco le coſe poſſibili, nondimeno molte volte non ſono poſſibili à noi, comè auuiene quando ſiamo alla guerra, e deſideriamo, che'l noſtro eſercito vinca quello de'nemici. Oltra di ciò la volontà nelle noſtre attioni riſguarda il fine, e l'elettione conſidera i mezi, che poſſono condurruici. E parimente chiaro, che l'opinione non è elettione, e ſtendendoli l'opinione non ſolo alle coſe, che ſono in noſtra poteſtà, mà à quelle ancora, che non vi ſono; e le differenze dell'opinione ſono l'eſſer vera, ò falſa, e dell'elettione buona, ò cattiuu. E quello, che diciamo dell'opinione, cauato dal ſecondo capitolo del terzo dell'Ethica, che s'eſtende tanto alle coſe, che non ſono in noſtro potere, quanto à quelle, che vi ſono, non è contrario al teſto centeſimo cinquanteſimo terzo del ſecondo dell'Anima, nel qual viene affermato da Ariſtotile, ch'ella non è poſſa in noi. Perciò che ſe bene nell'Ethica egli dice, che l'opinione è intorno alle coſe, che ſono in noſtro potere; non ſi può tuttauia conchiudere di quì, ch'ella ſia in noſtra poteſtà talmente,

che

che possiamo hauer'opinione delle cose à nostra voglia, formandola assolutamente dalla nostra volontà. Poscia che l'opinione giudicando delle cose, conuiene, che cada il giuditio dall'essere d'esse, & non è come l'immaginatione, la quale può formarli immagini, e simulacri comunque le piace. E non solo è poi differente in vniuersale l'opinione dall'elettione; mà niuna particolar'opinione di cosa agibile si può dir' ancorche sia il medesimo con l'elettione. Percioche dall'eleggere questa, o quella cosa buona, o cattiuu siamo insieme buoni, o cattiuu; mà dall'hauer solamente particolar'opinione di alcuna cosa, che sia buona, o cattiuu, non prendiamo però la medesima qualità. E così all' elettione siegue l'abbracciare, o'l fuggir qualche cosa; il che non siegue all'opinione, mà ella si ferma nell'estimatione, e nel giudicio, che fa della cosa proposta, se sia buona, o cattiuu, non passando poi à pigliarla, nè à fuggirla; non essendo ciò suo proprio. E che siano differenti, si conosce parimente dal vedere, che sono lodate non per le stesse qualità, mà per diuerse, l'elettione per essere buona, e retta, e l'opinione per esser vera. E la retta elettione è delle cose, di che habbiamo certezza, che sono buone, & di che siamo risoluti; e quanto maggiore è la certezza della bontà loro, tanto più sono eleggibili; mà l'opinione è di quelle, che ci sono sempre incerte. Oltra di ciò se l'opinione, e l'elettione fossero l'istesso; doue fosse buona opinione, quiui farebbe anche buona elettione, la qual cosa è falsa. Percioche molti cattiuu hanno buone opinioni, e discorrono bene, e poi s'appigliano

gliano al male, e fanno pessima elezione. E se vogliamo dire, che'l giudicio, il quale vien fatto del consultabile, che sia eleggibile, nascà da opinione; seguirà, ch'ella procederà all'elezione, e non sarà per così fatta ragione ancora la medesima cosa con lei. E in somma, per mostrar più chiaro, come nascà l'elezione, e che cosa sia, dico, c'hauendoci proposto il fine, cerchiamo i mezi per ottenerlo, e questi venendo posti innanzi all'Intelletto pratico dal senso interiore, dalla memoria, e dalla fantasia, egli discorre sopra d'essi, e si consiglia, e conosce, e giudica, qual sia migliore, l'appetisce, e vuole; o diciamo, che muouela volòtà à piegarsi, & à voler quello, c'hà giudicato il migliore; & à darui il consentimento. Procedendo in ciò l'Intelletto, come soleano già i Rè de' Greci co' popoli loro. Porcioche nella maniera, che vien raccontato da Homero, proponeuano ad essi, e dauano ad accettar quello, c'haueano risoluto nel consiglio esser migliore. Conciosia che la volontà habbia l'istesso risguardo verso l'Intelletto, che tiene il popolo verso il suo Rè, e non habbia discorso, nè giudicio, mà siegua il discorso, & il giudicio dell'Intelletto. La onde nascendo l'elezione della volontà, quando consente à quello, ch'è stato consultato, e risoluto dall'Intelletto, e l'appetisce; si potrà dire, che sia vn'appetito volontario; dico volontario, perche non è semplicemente appetito, mà è della volontà, ch'è propria dell'huomo: che se fosse semplice appetito, l'elezione caderebbe nelle bestie. E perche la volontà può essere ancora delle cose impossibili; si dee aggiungere, che
 ella

ella è appetito volontario di quello, ch'è stato risoluto nel consiglio, e questo è agibile à noi, come s'è veduto. Possiamo dir' anche, che l'electione sia vn' Intelletto appetitiuo, ouero vn'appetito intellettiuo. Dico appetitiuo, percioche l'Intelletto mosso dal suo oggetto non appetisce, nè elegge, mà conosce semplicemente, & intende; mà intesa, e conosciuta, c'hà poi la cosa esser buona, si muoue à volerla, e così l'appetisce, non come conosciuta, e come vera, perche s'è già detto, che l'intende, e di questa maniera è in esso; mà si piega à volerla, come buona ad ottenere il suo fine; poiche ciò è fuori di lui; e gli bisogna; E da tale appetito in così fatta maniera disposto nasce l'electione. Talche concorrono in essa quasi due moti, il primo dalla cosa all'Intelletto, che come oggetto hà forza di mouente immobile, e di ridurlo dalla potenza all'atto, e farlo intendere. Il secondo è dall'Intelletto alla cosa, la quale essendo stata conosciuta, e giudicata buona da esso, e bramata dal medesimo come fine. Onde la cognitione, c'hà origine dalla cosa nell'Intelletto, vien quasi riflessa, e ritornata da quello sopra la medesima cosa, passando da cognitione in appetito d'essa.ouer diciamo, che l'Intelletto considerando la cosa come oggetto, si serue della potenza cognitrice, e considerandola come fine, si serue dell'appetitiua, la quale di sua natura non conosce, mà siegue, come s'è detto, la cognitione, & il giudicio. E di qui si vede, perche l'electione sia Intelletto appetitiuo, e la cagione, onde si possa chiamare parimente appetito intellettiuo. Percioch' ella non è sem-

plice

plice appetito, conciosiache potrebbe esser del senso, e conuenire alle bestie; ma è di quello, ch'è stato consigliato, e perciò è dell'Intelletto da cui è venuta la consultatione, & il giudicio. All'elettione adunque precedono d'ordinario gli atti de' sensi esteriori, che conoscono gli oggetti; & à questi seguono quegli del senso commune, e della fantasia; che togliendo da essi le forme, e le immagini de' medesimi oggetti, gli appresentano all'Intelletto attiuo, il quale giudica, se sono buoni, ò cattui; e dal suo giudicio si muoue la volontà, & à questo finalmente consentendo l'appetito sensitiuo, l'huomo li siegue, ò fugge, comel'Intelletto hà giudicato. E tanto sia detto per hora dell'elettione.

Della volontà. Cap. VII.

E Perche habbiamo conchiuso, ch'all'elettione concorre l'appetito volontario, che volontà è ancora chiamato, sarà conueniente dire alcuna cosa più particolarmente d'essa, essendo ella ancora vn principio delle nostre attioni. E adunque la volontà del fine, percioche ci mouiamo à volere quello, ch'è bene, e questo è il fine. Mà s'ella si proponga il vero, ò l'apparente bene, & à quale sia dirizzata, non è chiaro. Conciosiache il dire, che si voglia solamente il vero bene, & che questo sia fine della volontà, mostrerebbe, che i cattui non hauerebbono volontà, non bramando fine buono; e s'hauessero volòtà; il fine buono, & il cattiuo farebbono vna stessa cosa; percioche in quanto fine,

& oggetto della volontà; farebbe buono; mà come oggetto di persona maluaggia, farebbe cattiuo. E se venisse detto; che quello è fine della volontà; che par bene à ciascuno; seguirebbe; che la volontà non sarebbe dirizzata à fine alcuno naturalmente buono, mà che'l fine d'essa fosse solamente buono; ò cattiuo secondo la relatione, & il risguardo delle persone; come chi dicesse, che nin cibo fosse assolutamente sano; mà secondo la diuersità delle complessioni alle quali s'applicasse. Talche il medesimo fine potrebbe esser insieme buono, e cattiuo, secondo che da persone diuerse, e contrarie fosse bramato, ò dalla medesima persona diuersamente disposta. E perche ciò è sconueneuole; e si troua alcun fine, che di sua natura è buono, & altro nò, come anche nella Medicina altri cibi naturalmente sono buoni, & altri nò, è se come questi sono, così quelli possono essere ageuolmente bramati; conuerrebbe dire, che'l fine della volontà di ciascuno sarà quello, ch' à ciascuno parrà bene; & assolutamente quello sarà secondo la natura desiderabile, e buono, che sarà uero bene, e parrà tale al prudente, e virtuoso, e della volontà del cattiuo sarà fine quello, ch' ad esso parrà bene. Dico, che'l fine per natura buono, e desiderabile dalla volontà sarà quello, che così verrà giudicato dal virtuoso; percioche in ogni habito, à cui sono dirizzate naturalmente le potenze dell' Anima, & del corpo nostro, si trouano alcune cose honeste, e diletteuoli, che sono sue proprie, delle quali il virtuoso è ottimo giudice, essendo egli norma, e misura delle ationi humane, e sa-

pendo-

pendole così rettamente giudicare, come l'huomo sano di gusto giudica rettamente de' sapori buoni, e cattiuu. Mà per auuentura si potrà dubitare, come sia vero, che la volontà sia del fine, hauendola noi attribuita alle cose eleggibili, che riguardano il mezo. Diciamo adunque, che la volontà essendo semplice appetito, non hà in se consiglio, nè discorso, e piegandosi solamente à quello, che dall'Intelletto è stato discorso, e giudicato, non può faticarsi intorno a i mezi per mirare quale, come migliore, ò peggiore, sia da esser' eletto, ò rifiutato. Mà perche nelle consultationi rimane il miglior consultabile da eleggersi, e questo hà in essa ragione di fine, & è necessario appeterlo; però la volontà piegandosi al giudicio, & al discorso dell'Intelletto, l'appetisce non come mezo, mà come fine della consultatione. In maniera, che la volontà riguarda sempre il fine assoluto, & ultimo, ouer quello, c'hà ragione di fine. E perciò non è de' mezi in quanto consultabili, mà in quanto appetibili. E ritornando dico, che la Virtù essendo habito elettiuo secondo la retta ragione; è necessario, che produca le sue attioni spontance, e con electione. E quello, che siano tali cose, s'è già veduto.

Del nascimento delle Virtù particolari. VIII.

POiche s'è discorso della Virtù yniuersale de' costumi, e dichiarata la sua diffinitione; siegue, che veniamo alle Virtù particolari, e mostriamo similmente il nascimento, le proprie materie, e soggetti loro co-

si alla grossa , per trattarne poi più distintamente , con vedere , che cosa siano , & come s'acquistino . Per cagione adunque di ciò è necessario ricordarsi di quello , che habbiamo già diuifato , che la Natura per la nostra conseruatione ci hà dato l'affetto concupiscibile , e l'irascibile , l'vno per abbracciar le cose gioueuoli , e necessarie sì al mantenimento nostro , e dell' indiuiduo , come della specie ; e l'altro per difenderci dalle nociue con resistere loro , e sostenerle , e per ribatter gl'impedimenti , ch'al nostro bene potrebbero recar trauaglio . Per la qual cosa , considerando l'huomo come animale semplicemente ragioneuole , egli hà la sua intentione riuolta à moderar quei due affetti ; ch'alla sua salute sono destinati ; e dal concupiscibile moderato , viene la Virtù della Temperanza , e dall'irascibile la Fortezza . E conciosia che la persona possa esser da altri molte volte offesa ; non solo per le cose , ch'al mantenimento della nostra vita , come ad animali ragioneuoli ci bisognano , mà ancora in quelle , che come à ciuili sono necessarie , quali sono la robba , l'Honore , e simili ; & alcuna volta con alcuni , & in fine à certo segno sia lecito adirarsi , & alle volte non conuenga , e si possa errare nel più , e nel meno ; quindi è nata la Virtù della Mansuetudine . E così perche l'huomo è animale ragioneuole , e ciuile , & è costretto à desiderar le cose al mantenimento suo , che in quanto tale gli si ricercano , e nella ciuità sono necessarj i beni esterni per seruirsene , come per materia , & per stromenti delle virtuose operationi ; e frà questi veggiamo principalissimi la robba , e gl'honori ;

& in-

& intorno à tali cose occorrono alle volte alcune operationi ordinarie , e picciole , & alle volte straordinarie , e grandi ; quindi per regola delle spese picciole è ritrouata la Virtù della Liberalità , e delle grandi la Magnificenza . E similmente per li piccioli honori la Modestia , e per li grandi la Magnanimità . E perche esercitiamo principalmente la Virtù conuersando con gli altri , e la conuersatione hà alcune sue particolari attioni , e proprietà , che da quelle delle altre Virtù sono differenti , nelle quali si può peccare nel più , e nel meno , & esser biasmato , e lodato ; possono cadere per conseguente sopra simiglianti attioni vitij , e Virtù ; come hora vedremo . Dico dunque , che gli huomini amando la conuersatione , e la compagnia desiderano la beneuolenza l'vno dell'altro ; percioche senza beneuolenza non conuerserebbono insieme . E conciosiache'l dar segno d'amare , e di stimare altri , faccia , ch'altri similmente ami , e stimi noi ; di quì viene , che nel primo incontro , che gli huomini si fanno , con atti esteriori danno segno d'honorarsi l'vno l'altro , & insieme d'amarfi . Percioche colui . c'honora il compagno , mostrando di conoscerlo meriteuole , dà insieme à credere , che l'ami . E perche in questi atti estrinseci , che cerimonie vengono detti , la persona può passare il mezo , & eccedere , e può ancora mancare , & esser difettua , e quegli è chiamato affettato , e questi scortese ; è chiaro , che vi è parimente il mezo , e la Virtù , la quale vien detta Cortesia , come a suo luogo più à pieno mostreremo . E poscia che le cerimonie , e i riceuimenti siano come dispositioni al
com-

commertio, e da essi si venga al parlare, & in ciò possa la persona similmente eccedere, ò mancare, ò star nel mezo; quindi vengono i vitij della Taciturnità, e della Ciarleria, & insieme la Virtù dell'Affabilità. E conciosiaché nel ragionare si possa peccare non solo col troppo tacerè, ò col souerchio parlare, mà con l'apportare anco più, e manco piacere al compagno di quello, che conuiene; ne risorgono i vitij della Spiaceuolezza, e dell'Adulatione, e per conseguente nasce la Virtù della Piaceuolezza. E perche occorre infinite volte parlare di se stesso, e la persona può innalzarsi, ò abbassarsi fuori del douere, e può contenersi nel mezo; qui si scorgono i vitij dell'Arroganza, e della Dissimulatione, e la Virtù della Veracità. E di più hauendo l'animo nostro alle volte bisogno di riposo, e di recreatione ritirarsi dalle cose seuerè alle burlè, & alle facetie, e potendosi peccare nel più, e nel meno, & anche stare nel mezo; si veggono in così fatto soggetto i vitij della Rusticità, & della Buffoneria, e la Virtù dell'Urbanità. E perche nella conuersatione è necessario sapere alcune cose dell'essere, e dello stato delle persone, frà le quali si viue, per non cadere in errore, ragionando, e trattando con loro, & alcune altre non s'hanno da cercare; intorno ad esse sono i vitij della Curiosità, e della Trascuraggine, e la Virtù dell'Accuratezza. E finalmente essendo l'huomo sociabile, e ciuile, e la compagnia, & il commertio conseruandosi col dar' à ciascuno quello, che gli conuiene, di qui nasce la Giustitia.

Se tutti gli affetti, e tutte le attioni sono capaci di Virtù. Cap. IX.

DA quello, che s'è conchiuso, si potrà vedere, come le Virtù morali vertono intorno gli affetti, & alle attioni. Conciosiache mouendosi gli affetti da gli oggetti, che vengono presentati à i sensi, e quindi douendosi operare, e venire alle attioni, è necessario, che gli affetti siano moderati primieramente, e di poi che siano regolati insieme le attioni, che da essi dipendono. Poiche le attioni altro non sono, che l'operationi, che nascono da gli affetti, mentre sono congiunte con la ragione retta, ò non retta, che sia; che vale quanto il dire, che sono operationi dipendenti assolutamente dalla nostra electione. Et auuenga che gli affetti moderati producano le attioni moderate, e le attioni di così fatta sorte presuppongano scambievolmente gli affetti moderati, & in ciascuna Virtù si veggano congiunti; nondimeno diciamo alcune Virtù faticarsi intorno all'attione, & alcune altre intorno à gli affetti per rilucere, e manifestarsi, alcune più ne gli affetti, & alcune altre molto più nelle attioni; come si vedrà, discorrendo delle medesime Virtù particolarmente. Alla qual cosa verremo doppo hauer considerato prima, se tutti gli affetti, e le attioni sono atte al mezzo, & ad habito virtuoso; poiche habbiamo detto, che le Virtù s'affaticano loro intorno. E venendo prima à gli affetti dico, che se ne trouano di tre specie. Percioche alcuni non sono di natura

tura nè buoni, nè cattivi, per li quali dicemmo, che la persona non era biasmata, ne lodata. Altri racchiudono in se maluagità, e Vitio; e tale è l'Imprudenza, e l'Invidia. Conciosiache non si possa dar grado di mediocrità, ne tempo alcuno in tali affetti, che sempre non siano cattivi, e biasimevoli. Altri finalmente sono lodevoli assolutamente, ò in alcuni, & ritenendo non sò che disposition buona di più dell'ordinario affetto, (come auuertisce l'Interprete Greco) simigliano alla Virtù; e di questa sorte è la Vergogna. E per la Vergogna hora non intendo quella dimostrazione, che si fa dell'altrui demerito, opposta all' Honore; mà intendo timor d'infamia detto Verecundia, simile al timore delle cose terribili, che possono apportar la morte; poiche amendue commouono, & alterano il corpo, se bene in diuerso modo. E sono differenti; perche'l timore delle cose terribili, cacciando il sangue al soccorso del cuore in difesa della sede dell'Anima, e della vita, ne fa impallidire, lasciando l'estreme parti esangui; e l'altro volendo coprirne dal dishonore, che ne soursa, manda il sangue quasi per velo alle parti superficiali, del nostro volto; e questo nasce per dubbio del proprio mancamento, e quello dal pericolo della violenza altrui, che senza propria colpa ne può offendere. Hora l'affetto della Verecundia è lodevole, mà non assolutamente. Percioche essendo perturbatione in quegli atti ò presenti, ò passati, ò futuri, che pare ci apportino infamia per proprio difetto, mostra, che non conuiene al Virtuoso. Conciosiache hauendo egli l'habito della Virtù, è certo

di non commetter, nè d'hauer commesso mancamento, nè di douerui incorrere nell'auuenire; onde debba vergognarsi così nelle cose, che per natura loro sono brutte, come in quelle, che per ragioneuole opinione, accettata dal Mondo sono riputate tali. Poiche non ogni opinione deue essere stimata dal Virtuoso, mà quella, ch'è giustamente accettata, ò che il contrauenirle, può partorir disordine, e scandalo. Dico, che'l Virtuoso non haurà mai timor d'errare, e che la Verecondia non può cadere in esso, e se vi cadesse, farebbe con presupposto, e conditione, ch'egli douesse essere spontaneamente, perche d'altra maniera di ragioneuole difetto non si può temere, la qual cosa è impossibile à lui. La Verecondia dunque non si troua nel Virtuoso, e non è similmente lodeuole nel Vecchio. Conciosiache la lunga sperienza lo debba hauer fatto accorto in guisa, che deue conoscere le cose brutte, e lasciarle per conseguente non hà da temere d'infamia, non essendo per elegerle. Mà è ben lodeuole ne' giouani; perche essendo nella strada della Virtù, e non l'hauendo acquistata, temono à ragione per l'inesperienza loro d'errare, e di poter riportare infamia, massime viuendo nelle continue perturbationi, che'l sangue infiammato cagiona loro. La onde la Verecondia li frena, e ritiene da i falli, ne quali per lo furore dell'età, e per l'inesperienza farebbono per traboccare. Talche mostra buona dispositione nel giouane, che sia dirizzato alle Virtù, temendo l'infamia delle cose cattiuè; e non è affatto semplicemente buono, non essendo lodeuole in

ogni età, nè in tutti. E quantunque l'Impudenza, e la Sfacciataggine sia assolutamente cattiuu; non siegue ruttaua, che la Verecondia suo contrario sia affetto assolutamente buono; perche non sono contrari estremi, & immediati. Oltra che l'Impudenza non è intieramente affetto, poiche non apportando alteratione nell'Impudente, & oprando senza commotione, simiglia più all'habito, ch'all'affetto. E se vorremo poi considerare la Verecondia non come timor d'infamia per le nostre attioni cattiuue, mà come abborrimento delle cose brutte, che deriua dalla Virtù, ch'è in noi, e ce le fa odiare, & hauerle in horrore; farà similmente habito, e non affetto. E se le opinioni cattiuue, e false, ch'altri tengono de gli huomini da bene, e le accuse, e calunnie, che vengono date indebitamente, apportano ad essi infamia, se bene contra il douere, e li priua di riputatione, & il Virtuoso deue ciò fuggire, e temere, come contrario all'Honore; non è dubbio, che tale Verecondia ragioneuolmente si trouerà in tutti gli huomini Virtuosi, e molto più, che ne' Giouani, quanto sono più d'essi amici delle cose honeste, e sono nemici, e contrari alle brutte; come si caua da quello, che è auuertito da Alessandro nel ventesimo primo capitolo del quarto delle sue Questioni. E così fatta Verecondia, tanto farà diuersa dalla già detta, quanto l'habito assolutamente lodeuole, ò la proprietà, che l'accompagna, è differente dall'affetto, che è lodeuole conditionatamente. Mà si ritrouano appresso altri affetti assolutamente buoni, che conuengono al Virtuoso; com'è l'Indignatione

tione dispiacere delle prosperità, che succedono altrui
 irragioneuolmente, ò diciamo, ch'auuengono al vitio:
 fo. Percioche questo effetto di Giustitia, ò dispositio-
 ne ad essa così conuiene à gli habituati già nella Virtù,
 come à coloro, che sono in istrada per ottenerla. Et è
 in maniera lodeuole tale affetto, che i Gentili gli attri-
 buirono Deità, e ne figurarono la Dea Nemese. Mà
 perche intentione mia non è di trattare de' gli affetti, se
 non per conoscere quelli, che sono disposti ad esser mo-
 derati, e la piena cognitione loro appartiene all' Orato-
 re, & al Filosofo naturale all' vno per commouerli ne gli
 vditori, ò per acquetarli, & all' altro per conoscere la ca-
 gione, & essenza loro in quanto deriuano dall' Anima;
 basterà al presente proposito hauer considerato, che se
 ne trouano di tre forti, e che alcuni non sono nè buo-
 ni, nè cattiuu, e perciò non ci fanno lodeuoli, nè biasi-
 meuoli; alcuni altri contengono maluagità espressa, e
 sempre sono cattiuu; e finalmente alcuni si trouano lo-
 deuoli, ò in alcuni solamente, come è la Verecondia ne'
 Giouani, ò vero in tutti, come l' Indignatione. La on-
 de i primi sono materia della Virtù, i secondi ne sono
 incapaci, e i terzi partecipano d' essa, e quelli più, che
 sono assolutamente lodeuoli, per essere effetti di Virtù,
 ò conseguenti ad essa, e quelli meno, ch' in alcuni sono
 solamente lodeuoli, e sono come buone dispositioni à
 gli habiti virtuosi. Mà passiamo hormai à considerare
 le attioni, le quali paiono similmente, come gli affetti,
 di tre maniere: percioche alcune contengono in se brut-
 tezza, e malitia, o sempre sono cattiuu, come l' Homi-

cidio, l'Adulterio, & il Furto; altre sono indifferenti, come il donare, il fabbricare, lo spendere, e simili, per non contenere in se bontà, nè bruttezza alcuna, & essere disposte à diuenir buone, e cattive secondo il fine, il modo, e le circostanze, con le quali vengono fatte. E ve ne sono delle assolutamente buone, com'è (secondo l'Interprete Greco) l'ammazzare il Tiranno. Ma per auuentura sarà più vero, ò più manifesto, come nell'adorar Dio, nell'honorare i suoi maggiori, e simili. La onde diremo, che sopra le attioni assolutamente cattive da noi primieramente raccontate la Virtù non s'affatica, essendone incapaci, e sopra le assolutamente buone similmente non si trauaglia, ò poco, essendone già in possesso; per essere prodotte da essa, ò per esserle dirizzate. Ma intorno alle indifferenti ella propriamente si fatica per farle con retta ragione. E perche Aristotile nel secondo dell'Ethica proponendo di voler trattare delle Virtù particolari, e discorrendo vniuersalmente dell'origine loro, ragiona insieme della Verecondia, e dell'Indignatione, e le considera come mediocrità, la prima delle quali venga riposta fra l'Impudenza, e diremo fra la vitiosa vergogna, e l'altra fra l'Inuidia, e la Malignità; e nel Quarto poi, hauendo trattato di quelle Virtù particolarmente, che da esso erano state proposte nel Secondo, venendo alla Verecondia, lascia di considerarla come mediocrità nella maniera, che prima haueua accennato, e lasciando parimente il parlare dell'Indignatione; fa dubitare della cagione, ch'à ciò l'habbia indotto. E non risorge minor difficoltà nell'auuertire

ture nel Secondo la ragione addotta in riporre l'Indignatione fra la Malignità, & l'Inuidia. Perciò che dichiara prima l'Indignatione con dire, ch'ella è mezzo fra i suddetti estremi, & soggiunge poco dappoi, che la persona, la quale ha tale indignatione, si duole del bene, ch'altrui succede indebitamente. E l'inuido è nell'estremo del troppo, cioè che si duole d'ogni prosperità, che altrui succeda degnamente, non indegnamente, come si voglia. Et il maligno tanto si rallegra del male d'altri, e manca del dolersene, che sempre se ne rallegra. Apporta ciò, dico, difficoltà grandissima, perciò che se la Virtù, & i vizi, gli estremi, & il mezzo sono intorno alla medesima materia, non si vedendo tale comunicazione, & participatione fra l'Indignatione, & la malignità, non pare, che si possa ragionevolmente dire, che l'Indignatione sia mezzo in rispetto ad essa, poichè la Malignità non è intorno alla materia dell'Indignatione. Conciosiache l'Indignatione considera solo le prosperità, che auuengono altrui indegnamente, & se ne attrista, & la Malignità riguardando il male, ch'auuiene altrui, sia con cagione, o senza, sempre se n'allega. Onde non trauiagliando intorno a tale materia l'Indignatione, non si può dire, che la Malignità sia suo estremo. Venendo dunque a sciogliere le difficoltà, dico, che la Verecondia non è considerata nel Quarto, come mediocrità, perche essendo affetto, non è propriamente mediocrità: nè habito. Et è chiamata nel Secondo mediocrità in rispetto de gli altri affetti, ma non assolutamente; poichè sarebbe stata Virtù. Onde douen-

dola

dola considerarare nel suo proprio essere, nel Quarto lascio di parlarne, come di mediocrità, e ne trattò, come d'affetto. Non ragiono poi dell'Indignatione, perche mostrando le conditioni della Verecondia, accenno insieme quello, che si doueua intendere dell'Indignatione, e d'ogn'altro affetto simigliante. Conciosiache giudicandola tanto buona, quanto è atta à ritenere i Giouani da non contrauenire alla Virtù, ci manifesta, che i medesimi affetti si debbono misurare dalle Virtù, alle quali possono esser applicati. E quindi habbiamo assegnata l'Indignatione alla Giustitia, e che conuenga assolutamente al Virtuoso, com'anche à chi è incamminato alla Virtù. All'altra dubitatione si risponde, che si deue aggiungere alla diffinitione dell'Indignatione vn'altra particella, con dire, che la persona per essa s'attrista delle prosperità del cattiuo, e dell'auuersità del buono. Percioche con la prima s'opponc all'Inuidia, ches'attrista della prosperità d'ogn' vno, e con la seconda alla Malignità, per la quale il Maligno non si duole del mal d'alcuno, anzi se ne rallegra. Onde gli estremi, & il mezo faticheranno intorno allo stesso soggetto, e sarà loro commune. E benchè nella Rettorica Aristotile disgiunga l'attristarsi dalle prosperità del cattiuo, e dell'auuersità del buono, & attribuisca la prima qualità all'Indignatione, e l'altra alla compassione, e possiamo dire, che nel danno, e nel male cagionato ad alcuno nasca la compassione per rispetto della persona, che lo patisce, e riguardando ad esso, e l'Indignatione venga dal mirar colui, che produce ingiustamente

mente mal così fatto ; nondimeno nell'Ethica le presuppone congiunte , e sotto l'Indignatione , come vien chiaramente detto nel primo de' Magni Morali, doue si tratta dell'Indignatione . E la ragione della diuersità nasce , perche al Morale assai è il considerar l'affetto come buono , ò cattiuo , e come partecipe di Virtù , ò di Vitio , ò ver atto à parteciparne . Takhe nell'Ethica , non rileua mirar particolarmente le proprietà dell'Indignatione , essendo à sufficienza il chiarire , che è affetto buono ; ma al Rettore volendo mouere , od acquistare gli affetti , è necessario considerari particolarmente le proprietà della medesima Indignatione ; perche essendo diuerse , ricercano anche diuerse considerationi per destarle , ò addormentarle ; e di questa maniera verranno forse leuate le difficoltà proposte in così fatto proposito dagli Interpreti . E tanto basti hauer discorso delle Virtù particolari in vniuersale , e considerato, quali affetti , e quali attioni ne siano capaci , e quali nò .

Delle opinioni intorno all'oggetto dell'appetito concupiscibile , e irascibile . Cap. X.

H Ora perche tutte le Virtù morali presuppongono gli appetiti sensitui moderati , che sono il concupiscibile , e l'irascibile , e molti hanno cercato di ridurre ciascuna all'vno , ò ver all'altro , quantunque Aristotile à così fatto particolare non discendesse , e gli bastasse di manifestare in vniuersale , che la Virtù morale risiedea , come in suo soggetto , in quella parte , ò poten-

-za dell'Anima nostra, che essendo per essenza irragione-
 mole è ragioneuole per participatione; nondimeno poi-
 che veggiarno molti huomini illustri tanto moderni,
 quanto antichi hauer in diò faticato, e messo perciò
 come in obbligo gli altri, che di simigliante soggetto
 trattano; di discorrere del medesimo; per non trascurar
 quello, in ch'essi hanno posto cura; non sarà disdi-
 ceuole farui sopra alcuna consideratione per maggior
 chiarezza della verità, douendo noi essere altrettanto
 desiderosi di essa, quanto siamo lontani dal contradire
 à chi che sia, per qualsivoglia altro rispetto. Se le
 Virtù dunque riseggonò, come in loro soggetto; ne
 gli appetiti, i piaceri, & i dolori de quali cercano di mo-
 derare, mirando, quali siano i dolori, & i piaceri dell'
 appetito concupiscibile; e dell'irascibile; vedremo qua-
 li, e da quali virtù sono moderati, e per conseguente per-
 uerremo à così fatta cognitione. E perche ciò apparirà
 da gli oggetti loro; posciache secondo la differenza d'essi,
 nascano le diuersità delle loro passioni, verremo al
 quanto à diuisarne; auuenga che da noi siano già stati
 accennati. Hanno dunque creduto alcuni, che l'ogget-
 to dell'appetito concupiscibile sia il bene, & il mal sen-
 sibile assolutamente considerato, ch'è il piaceuole, & il
 molesto. E perche occorre alle volte, ch'in conseguir
 tal bene, ò vero in fuggir così fatto male, in quanto ec-
 cede l'ordinaria possanza dell'animale, risorgono diffi-
 coltà, ò vero contrasti di qui hanno affermato, che
 l'oggetto dell'irascibile è il bene, & il male in quanto
 arduo, e difficile, da che conchiudono tutte le passioni

riguardanti assolutamente il bene, & il male; come il Gaudio, la Mestizia, l'Odio, e simile appartenere all'appetito concupiscibile, e quelle, che mirano il bene, & il male come difficili d'acquistare, ò da fuggire, essere dell'irascibile; tal'è l'Audacia, la Speranza, il Timore, & altre così fatte. Altri incontrario dicono l'arduo esser oggetto del concupiscibile, e dell'irascibile il vendicabile, ouer il punibile, & in somma la cosa, che offende.

Altri finalmente di contrario parere tengono, che l'oggetto del concupiscibile sia il ben voluttuoso, appartenente al senso, & al corpo, e dell'irascibile il piacer dell'animo, l'Honore, la Gloria, la Vittoria, & oggetti simiglianti. Onde l'opinione dell'oggetto arduo, e difficile con diuerse ragioni ributtano, mostrando, che'l difficile, in quanto difficile, non è desiderabile, e non hà ragion di bene; onde non può anche formare propria ragion d'appetito, parendo, ch'aggiungano in sostanza, che per cagion del difficile l'oggetto del concupiscibile non sarebbe distinto da quello dell'irascibile; per cioche se'l difficile deue essere oggetto dell'irascibile, essendo più malageuole il contrastar alla Cupidità, che all'Ira (come dice Aristotile con l'autorità d'Heracito nel capitolo terzo del secondo dell'Ethica) seguirebbe, che l'oggetto concupiscibile sarebbe oggetto dell'irascibile: oltre di ciò prouano con l'autorità d'Aristotile nel capitolo settimo del Settimo della Politica, che l'Amore appartiene all'irascibile; e con tutto ciò nell'Amore non si rinchiude ragione d'arduo, ne di difficile; e le stesse ragioni, che contra l'oggetto difficile s'addu-

cono, contra il molesto, & alla cosa, ch'offende, si possono adattare. Noi dunque mostreremo; che l'appetito concupiscibile può riguardare alle volte l'Honore, la Gloria, e la Vittoria, & all'irascibile non è sempre concesso di farlo, e di più, ch'ad amendue alle volte è concesso, & alle volte, nò, e come, e quando: da che insieme si manifesteranno gli oggetti loro, & à quale appetito qual virtù conuenga ridurre.

Che l'appetito concupiscibile alle volte mira l'Honore, e la Vittoria; e l'irascibile alle volte nò.

Cap. X I.

DIciamo dunque primieramente, che'l concupiscibile trouaiglia intorno al diletteuole, intendendo tanto delle cose, che per loro stesse sono espettibili; mà non necessarie, come la Vittoria, e l'Honore, quanto delle necessarie appartenenti al corpo, come l'alimento, e l'uso venero. Percioche essendo tutti diletteuoli nella maniera, ch'afferma Aristotile nel capitolo quarto del Settimo dell'Ethica; e di più nel secondo dell'Anima al testo vintesimo settimo Aristotile assolutamente dice, che'l concupiscibile è appetito del giocondo. Ne si può dire, che la concupiscenza contra distinta, dall'Ira habbia per oggetto il giocondo toccante solo al senso, & al corpo, e che l'irascibile habbia il giocondo appartenente all'Anima l'Honore, la Gloria, & altre cose tali, valendosi dell'autorità di Galeno, di Platone, e di Simplicio, à i quali si può aggiungere Homero
citato

citato da Aristotile nel primo, e secondo della Rettorica, dicendo, che l'Ira, il vincere, & il vendicarsi è più dolce del miele. El l'Interprete Greco sopra il primo capitolo del sesto dell'Ethica dice, che l'Ira con la sua natural superbia, & alterezza suole incitarci à Gloria. Non si può (dico) intendere con tutto ciò, che la concupiscenza contraddistinta dall'Ira habbia il solo giocondo del corpo per oggetto, e l'irascibile quello dell'animo, sforzandosi gli auuerfarj di ribattere l'autorità allegata del secondo dell'Anima, doue Aristotile assolutamente dice, che la concupiscenza è appetito del giocondo, con interpretare, ch'egli vvasse la voce di concupiscenza vniuersale, e che fosse commune anche all'Ira. Poiche nel medesimo testo haueua prima distinto l'appetito in concupiscenza, Ira, e volontà, e nel testo ventesimo dice, dou'è senso, quiui anche è piacere, e molestia; e doue sono questi, necessariamente vi è la concupiscenza; e se per concupiscenza Aristotile hauesse inteso cosa commune anche all'irascibile; sarebbe falso, che doue fosse senso, quiui anche fosse concupiscenza; poiche in quelle nature, che fra le piante, e gli animali sono riposti da i Greci chiamate Zoophiti, & in molti animali imperfetti non è l'irascibile, mà solamente la concupiscibile; e però mentre Aristotile dice nel testo ventesimosettimo, dou'è la potenza sensitua, quiui anche è l'appetitiua, non vuol intendere, che vi sia in quanto à tutte trè le differenze, nelle quali distingue l'appetito; posciache la volontà è solamente ne gli huomini, e l'irascibile ne gli animali perfetti. Mà per fare,

che dou'è senso si troui anche appetito ; basta ; che vi sia vna sola differenza , ch'è la concupiscenza ; e perciò nel fine del testo egli conchiuse (come s'è detto) doue è senso , quiui anche è giocondo , e molesto ; e doue questi sono , quiui è concupiscenza ; e per conseguente vi è appetito ; perche concupiscenza non è altro, che appetito del giocondo . E nel primo della Rettorica hauendo primieramente distinto la concupiscenza dall'ira , & hauendo promesso di dire , intorno à quali cose trauaglia l'Ira , quando tratterà de gli affetti, soggiunge, che tutte le cose , le quali appaiono diletteuoli, si fanno per concupiscenza . E più oltre diffinisce la concupiscenza esser vn'appetito del giocondo ; e nel distinguere le cose gioconde , ripone fra esse il vincere ; dicendo non solo esser giocondo à contentiosi, ma in tutti ancora . Percioche tutti hanno la cupidità di sopraffare à gli altri ; e perciò tutti i giuochi sono diletteuoli; e l'esser lodato, ammirato , & adulato sono attributi da Aristotile à gli oggetti diletteuoli . Aggiungo , ch'egli doppo hauer difinito la concupiscenza nel luogo allegato della Rettorica soggiunge , che delle concupiscenze alcune sono senza ragione , & alcune con ragione ; & alle prime riducendo tutte le corporee , come del nutrirsi , che sono fame , sete , e di ciascuna sorte di nutrimento , e delle cose gustabili , e delle veneree , & vniuersalmente di quelle , che conuengono al tatto , all'odorato , alla vista , & all'vdito , & alle seconde dicendo, che sono quelle , che nascono dall'esser persuasi , e sono con ragione , è chiaro , che vi riduce anche i piaceri dell'animo . Et il

mede-

medesimo vien significato dall'autorità dell'Interprete Greco sopra il primo capitolo del sesto dell' *Ethica* allegato dalla parte auversa, dicendo egli, che la cupidità col suo desiderio suol'esser incitata, accioche goda alcuna cosa gioconda, e che sia soaue à i sensi, ò perche acquisti alcuna cosa di quelle, che gli huomini sogliono possedere. Talche al concupiscibile per tale autorità non si riducono solamente i piaceri sensuali, mà di quelle cose ancora, che sogliono gli huomini possedere, le quali essendo contraddistinte dalle sensuali, per consequente mostra, che riguardano il piacere dell'animo, e delle cose ragioneuoli, che nel senso non hanno il fondamento loro. E venendo ad esaminar quello, che dell'irascibile è parimente affermato dalli medesimi autori, dico, s'egli hauesse per oggetto, (com' essi vogliono) la Vittoria, la Gloria, & altre tali cose; farebbono oggetti comuni ad ogni animale perfetto in quanto possessore di simigliante appetito; cosa tanto sconueneuole, quanto impossibile, che le bestie siano di ragione, e discorso capaci: conciosiache dou'è fine d'Honore, e di Gloria, quiui è discorso, è può ritrouarsi atto di Virtù, e massime essendo la Vittoria, e l'Honore nel numero delle cose honeste, com'è affermato da Aristotile nel primo della *Rettorica*. Aggiungo, che se l'irascibile hauesse per proprio oggetto l'Honore, l'incontinentemente d'Honore, e d'Ira farebbono l'istessa cosa: tuttauia son poste da Aristotile nel settimo dell' *Ethica* per diuerse: & ancorche l'Ira sia fondata nell'Altezza, e Coraggiosità considerata dall'Interprete Greco nel luogo

go allegato del festo dell' *Ethica* ; nondimeno non si-
gue , che l'oggetto suo formale sia la Gloria, e l'Hono-
re , come appresso più chiaramente vedremo . E di più,
che l'irascibile non habbia per oggetto suo l'Honore , e
che i piaceri dell' animo ad esso non siano appropriati,
è da Aristotile chiarito nel capitolo decimo del terzo
dell' *Ethica*;perche hauendo egli della Fortezza diuifato,
e passando alla Temperanza, in assegnar la cagione del-
la continuatione , dice doppo questa Virtù , cioè dop-
po la Fortezza, diciamo della Temperanza; perche amē-
due paiono Virtù delle parti irragioneuoli . Et hauendo
detto, che la Temperanza è mediocrità intorno à i pia-
ceri, per ritrouar i propri di essa , diuide quei dell'animo
da quei del corpo, e fra quei dell'animo riponendo il de-
siderio dell'Honore, e delle Scienze , scriue, ch'essi non
apportano passione al corpo, mà più tosto alla parte
discorsiuu; e conchiude tai piaceri non esser quelli, in-
torno à i quali s'affatica il Temperante . Conciosia-
dunque che la Fortezza sia similmente nell'irascibile, e
nella parte irragioneuole (come si fa dalla suddetta auto-
rità manifesto) e da tutti è concesso, e non volendo A-
ristotile , che'l piacer dell'Honore appartenga al Tem-
perante, perche la Virtù sua è della parte irragioneuole,
la stessa ragione contra l'irascibile valerà; talche l'Hon-
ore all'irascibile non potrà conuenire . Et il dire, che'l
medesimo irascibile non habbia il molesto per oggetto
nel modo discorso, fondandosi sopra l'autorità d'Ari-
stotile nel capitolo settimo della *Politica* ; è ragione, per
mio parere, poco salda . Percioche scriuendo egli qui-
ui,

ui, che la potenza irascibile è quella, per cui amiamo; cauano, che l'Amore, & il diletteuole è oggetto di tale appetito, e non il molesto, nè il difficile; mà ciò non è d'impedimento alle raccontate opinioni; poichè Aristotile non parla in quel luogo della potenza irascibile, c'habbia per oggetto l'Amore, come si vedrà, considerando il suo proponimento. Vuole dunque egli prouare quiui le conditioni, e dispositioni, che si ricercano à i Cittadini atti all'ottima Republica; e discorrendo sopra i popoli dell'vniuerso, dice, che gli Europei, & i Settentrionali hanno il vigore dell'animo, per cui conseruano la propria libertà, mà sono priui d'ingegno, e di prudenza, nè sono atti ad allargar l'Imperio. E ne gli Asiatici, & Orientali è ingegno, & arte, mà non vigor d'animo. Onde non sono bastevoli per difendersi, e sono costretti à viuere in seruitù. In maniera che conchiude esser necessario à i perfetti Cittadini non esser' animosi senza giudicio, e prudenza, come gli Sciti, & i Settentrionali, nè giudiciosi senza vigor d'animo, come gli Asiatici; mà che in se racchiudano il giudicio, & il vigor dell'animo; come haueano i Greci. E perche era opinione di Platone (come si vede nel secondo delle leggi, e nel principio del Timeo) che i custodi della Republica fossero molesti contra gli inimici, e piaceuoli verso gli amici, e si haurebbe potuto dubitare sopra il parere d'Aristotile, che non fosse stato assolutamente necessario ne i Cittadini per la buona disciplina, e per viuer conueneuolmente insieme, il vigor dell'animo, essendo egli (secondo

do Platone) dirizzato à gl'inimici; rispondendo Aristotile à tale oppositione, dice in sostanza. Il mettere i custodi come fa Platone, che sieno molesti à gl'inimici, cioè, che contra loro habbiano solamente da esercitare il vigore dell'animo, è falsa opinione; poichè il medesimo vigore, e viuacità si deue similmente vsar con gli amici, essendo quello, che produce la beneuolenza, e ne fa amare. E ne dà per segno, che in così fatta potenza, e vigore è riposto il risentimento, e l'Indignatione, che prendiamo contro gl'amici, quando ci offendono; quasi voglia dire, che stando nel vigore dell'animo lo Sdegno contra gli amici, quivi sia riposto il suo contrario Amore. Considerando dunque l'intentione di Aristotile nella maniera, e habbiamo discorso, si vedrà aperto, che per viuacità, e vigor dell'animo non si potrà interpretare in quel luogo la potenza irascibile; perche mostrandogli la differenza de popoli d'Europa da quelli d'Asia; e dicendo, che quelli hanno il vigor dell'animo, e questi, nò, s'intendesse per vigore l'appetito irascibile, seguirebbe, che volesse dire, che gli Afratici non hauessero tale appetito; essendo in ciò differenti da gli Europei, che l'hanno; il che quanto sia lontano da ogni ragione è chiaro; poichè non solo niun' huomo, ma niun' animale perfetto se ne troua priuo. Quiui adunque il vigore significa la natural potenza, & ardire nell'operare, & quel furor, & impeto dell'animo così chiamato da Platone nel Cratilo, per cui fogliamo dire, che l'huomo è animoso, e coraggioso; Et è ben fondamento, e materia dell'irascibile; ma

non

non hà la sua forma , se non quando s'applica al prender vendetta d'offesa fatta , ò per impedimento opposto , ò per danno , che sia apportato , come habbiamo discusso . Anzi possiamo parimente dire , che lo stesso vigore sia materia commune all'appetito concupiscibile , & applicato alle cose piaceuoli le faccia desiderare con ismisurata intensione , quale ordinariamente veggiamo ne' giouani , che per la viuacità de gli spiriti , e del sangue bramano le cose , che desiderano , come scrive Aristotile nel secondo della Rettorica , e Cesare diceua di Bruto . La onde per l'autorità addotta della Politica , non si proua , che l'irascibile habbia per oggetto l'Amore , nè che riguardi la Gloria , e la Vittoria ; nè per conseguente vien ribattuto , ch'egli habbia il molesto , & il difficile . Anzi s'è vero , che l'irascibile habbia la forma sua (come s'è detto) nell'applicarlo al molesto ; coloro , ch'oprano per conseguir gloria , e non sono impediti , nè offesi , non si può dire , che si mouano per l'irascibile . E questo sia breuemente detto , per mostrare , che al concupiscibile appetito si riducono alle volte i piaceri del medesimo animo , la Vittoria , e la Gloria assolutamente non si possono attribuire .

Quali sono gli oggetti dell'appetito irascibile , e concupiscibile . Cap. XII.

Volendo adunque sopra gli oggetti de i suddetti appetiti con chiara , & isquisita ragione discorrere , farà da considerare , che l'appetito concupiscibile

X

accom-

accompagna, per modo tale il senso, & è seco in maniera congiunto, che doue si troua senso, quiui tale appetito sempre si vede, & iscambievolmente dou'egli si troua, quiui anche si vede il senso; e conciosiache tutti gli animali non siano egualmente dotati del senso, ma gl'imperfetti d'alcuni, & i perfetti di tutti; l'appetito concupiscibile corrispondente alla loro conditione vien comunicato ad essi. E perche vna potenza in diuerse specie riposta, delle quali vna sia superiore, e più perfetta, e nella superiore lo stesso valore, che hà nella meno perfetta, e nelle inferiore, & alcuna cosa di più per la qualità, che riceue dalla superiore, come si manifesta nell'immaginatione, che ne gli animali imperfetti è indistinta, è confusa, e ne i perfetti è distinta, è più, e meno secondo l'eccellenza delle specie loro; di qui la potenza concupiscibile in quelle nature, che frà le piante, e gli animali risiedono, al cibo solamente s'allarga, e fuggendo il molesto si restringe; mà in altre più nobili de gli altri sensi sopra del tatto prouedute, oltra il cibo, alle cose veneree le inclina, e di ciascun senso, e del moto seruendosi, i loro piaceri procaccia. E conciosiache tale appetito sia di natura sua comunissimo à tutti gli animali, egli anche primieramente, e propriamente riguarda i piaceri del corpo. E benchè principalmente miri il giocondo, tuttauia perche vna stessa potenza si stende ad amendue i contrari, traueglia secondariamente intorno al molesto ancora, in quanto fuggendolo hà ragione di cosa diletteuole. Dall'appetito concupiscibile, come più materiale, e commune passan-

passando la Natura all'irascibile, come à superiore potenza; riserba in esso lo stesso tenore, che nel concupiscibile, e nelle altre potenze detto habbiamo, recando nobiltà sempre tanto maggiore, operatione più eccellente nella specie superiore, quanto è più degna dell'inferiore. E douc l'appetito concupiscibile è dato à tutti gli animali per abbracciar le cose diletteuoli per la loro salute, l'irascibile è concesso solamente à perfetti, per prouedere quasi con imperio alla stessa salute, combattendo, e ributtando primieramente le cose moleste, come già dicemmo, e di poi anche per valersene in acquistare il cibo, & in conseguir quelle cose, ch'alla propria specie si ricercano, e che senza battaglia, ò coraggio non si possono conseguire; come si vede ne gli animali, che la vita loro con la rapina mantengono. E conciosiache l'irascibile sia parimente commune à tutti gli animali perfetti, in quanto le specie loro non eccedono la cognitione de i sensi, non rimira anche altro oggetto primieramente, e propriamente, che di ribattere il molesto, il quale à tai sensi può recare offesa. Onde l'Honore, la Vittoria, le Ricchezze, e simiglianti oggetti, che racchiudono in se discorso, si come diceuoli non sono à gli animali irragioneuoli, così non sono dell'vno, nè dell'altro appetito primieramente, e propriamente; mà conuengono ad vna specie più nobile, e più perfetta dell'altre, qual'è l'humana: & in essa le medesime potenze concupiscibile, & irascibile adattandosi alla Ragione, e da quella dirizzandosi sopra l'ordinario, che nelle altre nature ignobili non posso-

no, s'estendono à più degni oggetti alla humanità proportionati, da cui prendono la dignità loro, talche l'una, e l'altra riguarda l'Honore, la Vittoria, le Ricchezze, e gli altri oggetti secondo la capacità, e dispositione più nobile, e più eminente, che da tale specie riceuono. E di quì così fatti appetiti diuengono in noi di ragione, e di virtù capaci contra la conditione, che ne gli altri animali ritengono. E perche habbiam detto, che le medesime potenze possono nella specie humana mirare, come ad oggetti loro, la Gloria, l'Honore, e la Vittoria; ciò nondimeno è dà esser procacciato in diuerse maniere; percioche doue l'irascibile consegue il fine suo risentendosi, e contra chi gli porge molestia combattendo, il concupiscibile all'incontro co' mezzi piaceuoli alla propria natura corrispondenti honesti, ò dishonesti, che siano, procura la Vittoria. E di quì vengonno i contrasti di Bellezza, di Continenza, di Temperanza, e de' suoi contrari, come nelle conuersationi de' Virtuosi, e de' vitiosi si vede; e perciò nella maniera, che già s'è accennato, sono stati da Aristotile riposti i giuochi, & il vincere fra le cose diletteuoli. Onde dall'autorità della Rettorica si può confermare quello, che s'è discorso, hauendo mostrato, che delle concupiscenze alcune sono senza ragione, & alcune con ragione; talche riducendo alle prime tutte le cose corporee, mostra, che siano comuni à tutti gli animali perfetti, e le seconde dicendo, che nascono dall'esser persuasi, e sono con ragione, manifesta, che sono proprie dell'huomo. E se riguarderemo le parole di Simplicio nel testo

ventesimo ottauo del secondo dell' Anima, potremo ageuolmente confermare con l'autorità sua il medesimo, contrario à quello, che da altri è stato allegato. Percioche questo Autore interpretando Aristotile, dice, che hauendo egli detto, quale appetito è conseguente à tutti quegli, ne' quali è senso, ch'è la concupiscenza, e che questa non è la concupiscenza del bene, come la volontà, nè della Vittoria, dell' Honore, e della Vendetta, come l'Ira; mà ch'è cupidità del giocondo secondo il senso; hauendoui anche aggiunta la causa, ci manifesta da tali parole, che Aristotile parla della Concupiscenza contraddistinta dall'Ira, e dalla Volontà; e ne tratta sotto quella ragione, secondo la quale è commune anche all'Oltriche, à i Vermi, & à gli animali imperfetti; E non-niega perciò, che la cupidità dell' Honore, e della Vittoria nell' huomo non si riducano à questa sorte d'appetito concupiscibile, auuenga che possano appartenere ancora all'irascibile congiunte col fine di vendetta, e di soprastar altrui. Talche sotto ragione di giocondo faranno del concupiscibile, e sotto ragione d'alterezza, e di soprastare conuerranno all' irascibile, e sotto ragione di buono s'attribuiranno alla volontà. La onde non vien negato, che la Vittoria, e l'Honore non siano anche della concupiscibile; mà si nega; che siano sotto le ragioni, le quali conuengono all' irascibile; E però Alessandro nel primo dell' Anima dice assolutamente, che l'appetito del giocondo è concupiscenza, quello di vendicarsi di coloro, che disprezzano, è dell'Ira; E l'appetito di bene con giudicio, e consiglio

figlio è volontà. E perciò quando da Platone, da Galeno, e da altri è detto, che l'irascibile riguarda la Gloria, la Vittoria, e simiglianti cose; non s'intende assolutamente di tutto l'irascibile, mà di quel, che è proprio della specie humana; e quando del concupiscibile dicono, che mira solamente il piacer corporeo, intendono dell'appetito commune à tutti gli animali, che non è proprio dell'huomo. La onde benchè all'vno, & all'altro appetito applicato all'huomo sia commune la Gloria, l'Honore, e la Vittoria: nondimeno perche propriamente pare, che la Vittoria conuenga à chi rimane superiore in alcuna battaglia contra oggetto molesto: di quì all'irascibile sono più propriamente attribuiti tali oggetti, che al concupiscibile: auuenga che la stessa potenza (come s'è accennato) oltra il riguardare di discacciar il molesto, come cosa gioconda, ne ageuola l'acquisto anche del piaceuole, porgendo vigore da conseguire il nutrimento, che dalla preda degli altri animali facciamo. E perciò all'opposizione, che'l molesto, non hauendo ragione di bene, non può formar propria ragione d'appetito, si risponde, che in due modi secondo i due diuersi rispetti della salute dell'animale tale oggetto può esser considerato, l'vno per vnirlo à se, come simile, & amico, l'altro per ribatterlo, come contrario, e nemico; per vnirlo non può esser considerato, perche essendo distruttiuo, e d'impedimento, non è in così fatto modo bene; mà nell' altro, ch'è per ribatterlo per la propria salute, hà ragione di bene; onde diciamo: che'l difficile non è posto assolutamente

per oggetto dell'irascibile, mà il bene sotto ragione di difficile, cioè che da impedimento è vietato, ò da forza ritenuto: & il medesimo s'afferma del molesto, e della cosa, che offende. La onde il fine principale dell'irascibile, & il bene suo è la salute, e conuersatione dell'animale: e per cagione d'essa cerca immediatamente di sostener la violenza di ribatterla, ò ricompensarla contra chi hà procacciato, ò procaccia d'opprimerla, ò trauagliarla. E come non è sconueniente, anzi è necessario, che i Soldati nella Republica habbiano per loro oggetto, hora il sostener la furia de Nemici, hor il ribatterla, & hora dell'ingiurie loro vendicarsi: così la potenza irascibile nell'animale corrispondendo secondo Platone à i Soldati nella Città, ritiene diceuolmente per oggetto (come detto habbiamo) il molesto, & il nociuo per sostenerlo, ò discacciarlo; E con tutto che non sia di sua natura piaceuole: non siegue però, che l'appetito irascibile non li sia dirizzato. E quando à tale oggetto gli animali non hauessero corrispondente appetito, e la conueniente potenza per opporsi, sarebbe stato mal proueduto alla salute loro dalla Natura; posciache da ogni ben'ordinario impedimento, e da men, che graue noia rimanendo soppressi, farebbono rouinati. E queste ragioni dall'autorità d'Aristotile sono confermate, dicendo egli nel primo della Rettorica, che la fuga del male, ò di cosa, che paia male, si pone in luogo di bene: e medesimamente fra le cose diletteuoli è riposta la fuga delle molestie, e di quelle, che molestie ci sembrano. Vero è, che'l combattere essen-

do cosa difficile, fa che l'irascibile trauaglia bene intorno à tali cose, come conditioni dell'oggetto suo, mà non già ch'essi siano primieramente oggetti suoi per esser conseguenti ad esso.

Quali Virtù à quali appetiti si riducano.

Cap. XIII.

E Dunque manifesto, che l'appetito concupiscibile, e l'irascibile possono hauer alcune volte l'Honore, la Gloria, le Ricchezze, e la Vittoria per oggetto, & alle volte nò, e come, e perche; & insieme è chiaro, quali sono gli oggetti proprij dell'vno, e dell'altro, e de differenze loro; da che possiamo raccogliere per conseguenza i proprij piaceri, e dolori d'essi. Percioche l'istesso oggetto apporta insieme piaceri, e dolori all'vno, & all'altro appetito, mà per diuersi rispetti: il concupiscibile sente piacere della cosa gioconda, mentre gli è presente, e mentre l'ottiene, e dolore quando gli è lontana, ouero n'è priuo. Mà l'irascibile proua dolore dalla forza estrinseca, che tal bene impedisce, mentre non può sostenerla, e ributtarla, ò vendicarsi; e sente piacere nella battaglia, quando in contrario spera di resisterle, ò superarla: e vinta, che l'hà, gode della Vittoria per la conseruatione, ouero acquisto ottenuto del bene, per cui hà trauagliato. Talche la difficoltà dell'irascibile nasce dall'oggetto come repugnante, e quella del concupiscibile dalla grandissima inclinatione della potenza all'oggetto piaceuole, & insieme

fieme dalla dolce insinuatione, & adescamento dell'oggetto verso la potenza. Onde tali difficoltà sono di sorti diuerse, & equiuoche, e parimente il dolore, & il piacere dell'vno, e dell'altro appetito conuengono nel genere, mà sono di specie differenti. Conuengono nel genere, percioche gli vni, e gli altri piaceri vengono dalle operationi secondo la natura impedita, & i loro dolori sono passioni per l'impedimento delle operationi naturali: mà sono diuerfi, e differenti di specie, poiche il piacer del concupiscibile nasce dalla presenza dell'oggetto, ò dall'hauerlo vnito à se, e dal goderlo, & il suo dolore dall'esserli lontano, ò esserne priuo: e non è dell'istessa sorte con quello dell'irascibile, come pare, che altri habbiano inteso, attribuendo il molesto assolutamente ad esso. Ma il dolor dell'irascibile procede dal prouar la violenza della cosa nociua, che gli fa contrasto (come s'è detto) & il piacere vien dalla speranza del fine, e dalla Vittoria, come da Aristotile nel secondo della Rettorica è affermato: Di modo che mentre l'irascibile si vendica del molesto, ritiene lo stesso riguardo verso il proprio oggetto, che fa il concupiscibile verso il diletteuole, mentre lo gode. Laonde venendo tali piaceri da operationi differenti di specie, conuiene, che essi ancora siano di specie diuerfi. E di quì si vede non esser più difficile l'oggetto della cupidità di quello dell'ira, nè ciò fu detto da Aristotile (come altri presuppongono) mà ben disse esser più malageuole contrastar con la cupidità, che con l'Ira, cioè contener la cupidità ne i termini della ragione, come quella, ch' essendoci

più necessaria, del continuo ci accompagna, e stimola. E che l'oggetto della cupidità non sia difficile, da molti luoghi oltra gli allegati si può comprendere, e particolarmente dal capitolo sesto del settimo dell'*Ethica*, dicendo quiui Aristotile, che l'Ira opra con dolore, e la cupidità con piacere, cosa, che non farebbe; se l'oggetto della cupidità fosse difficile, non che più difficile di quello dell'Ira; oltre di ciò essendo egli cagione, che la cupidità intorno ad esso trauagli con piacere, si mostra diletteuole, e facile, anzi che difficile, e noiosa; come dal medesimo Aristotile è similmente scritto nel secondo dell'*Anima* nel luogo poco prima da noi allegato, affermando, che la concupiscenza è appetito del giocondo. Per la qual cosa se le Virtù debbono risedere, come in loro soggetto, e materia, in quegli appetiti, i piaceri, & i dolori de' quali cercano di moderare; è manifesto, ch'essendo, come s'è discorso, in vn certo modo comuni gli stessi piaceri, e dolori all'vno, & all'altro appetito, le Virtù Morali hauranno per comune materia scambievolmente l'vno, e l'altro. Mà perche i piaceri, e i dolori, ne' quali dicemmo, che così fatti appetiti comunicauano, sono del genere, & vniuersali, e i piaceri, da quali ciascuna Virtù si deue considerare, sono i propri, intorno à quali si raggirano; diciamo, che tutte le Virtù, le quali immediatamente trauagliano intorno à gli oggetti piaceuoli per la nostra conseruatione, appartengono all'appetito concupiscibile; e quelle all'irascibile, che immediatamente s'affaticano intorno à gli oggetti nociui per discacciarli, e vin-

cerli,

cerli, ò sostenerli. Poiche i particolari piaceri, e dolori, intorno à quali tali Virtù s'impiegano, conuengono à così fatti appetiti. E perche la Magnanimità s'estende, (come si vedrà) à gli atti di tutte le Virtù; è chiaro, ch'ella non può assolutamente esser ridotta all'irascibile, ne al concupiscibile; mà hora all'vno, & hora all'altro, conforme alle attioni delle Virtù, che da essa sono esercitate. E nel medesimo modo se la Giustizia è habito dell'irascibile, e del concupiscibile (come dall'Interprete Greco è scritto sopra il capitolo duodecimo del sesto dell'Ethica) ella non ad vn solo appetito, mà ad amendue si dourà assegnare. Di modo che le Virtù, che nel concupiscibile hauranno luogo, s'occuperão principalmente intorno all'abbracciare i piaceri delle cose alla vita nostra in qualunque modo necessarie, e confaceuoli, e secondariamente intorno al dolore; e quelle dell'Irascibile principalmente s'affaticheranno intorno à gl'impedimenti, & al ribattere gli oggetti molesti, che ne soprastanno, e secondariamente intorno al piacere. E conciosiache'l contrasto, e la battaglia, la qual nasce di necessitá dall'irascibile contra la cosa molesta, habbia per fine, (come s'è veduto) lo scacciarla da se; di quì viene, che possiamo dire per conseguente, ch'egli considerato in noi riguarda la Potenza, la Vittoria, e la Gloria, onde ragioneuolmente è anche chiamato da Platone ambizioso, e contentioso; e vediamo insieme, che la Potenza, l'Honore, e la Magnanimità non sono suoi oggetti immediati, mà conseguenti alla sua operatione, &

al suo fine . E dunque chiaro , che i medesimi oggetti per rispetti diuersi possono essere da diuerse Virtù considerati , e le medesime Virtù à diuersi appetiti , come à soggetti , possono esser ridotti ; onde si può conoscere , come l'Amore hora appartenga all'vno appetito , & hora all'altro . Percioche l'Amore , e la cosa amabile , come gioconda , e che non viene impedita , ne vietata , è del concupiscibile ; mà come gioconda , che sia tolta , ò impedita , appartiene all'irascibile . Possiamo similmente dire , che l'odio , e la cosa odiosa opposta all'amabile , come assolutamente molesta , appartiene alla medesima concupiscibile in quanto l'abborrisce , e fugge come dissimile ; mà considerata non solo come molesta , e dissimile , mà come impeditiua , e distruttrice dell'esser nostro , appartiene all'irascibile come à quella , che al combattere contra di lei , & al ributtarla è destinata . E quindi vien parimente chiaro , che l'appetito concupiscibile trauagliando immediatamente intorno al suo fine , che è la nostra conseruatione , con abbracciar le cose gioueuoli ad essa , e l'irascibile mediante il rimouimento dell'oggetto noioso , che quello è più necessario di questo . E massimamente , che dalle cose alla vita nostra contrarie possiamo in quanto à noi scostarci , e la presenza loro non si ricerca al nostro mantenimento , e standoci elle lontane senza l'opra della facoltà irascibile si potrebbe viuerè ; doue senza la concupiscibile in niuna maniera non potremmo conseruarci ; e così veggiamo in tutti gli animali la concupiscibile , mà l'irascibile nò , essendone molti priui , come s'è già

diui-

diuisato . Per la qual cosa possiamo dire , che la Ragione in noi è à guisa del Rè nella Città; dal cui volere tutte le cose della Republica dipendono ; e l'appetito Concupiscibile come il Tesoriere , che gli somministra il viuere , e l'Irascibile come il Capitano destinato alla guardia de' beni , che dall'altro appetito sono somministrati al Signore . Talche l'Irascibile è dato per aiuto del Concupiscibile , come dice Platone . E tale aiuto non si può per auuentura chiamare veramente Regio , poiche di sua natura non hà quella cognitione , che presuppone l'aiuto Regio ; e s'opra alle volte con ragione ; è quando alla Ragione vbbidisce ; nel qual caso è come il Cieco , che applicandosi alla mano della guida , e seguendo la , peruiene al luogo disegnato , mà non per se stesso , se non quanto hà prestato il consentimento , à chi vel'ha guidato ; e se combatte spesso , come da Platone vien affermato , per la Ragione contra l'altro appetito ; lo fa perche vbbidisce alla stessa ragione . Mà l'Anima hà superiorità sopra il corpo ; come il Signore sopra il seruo , e la Mente sopra l'appetito ritiene podestà come Ciuale , e Regia nella maniera , che Aristotile scriue nel capitolo terzo del primo della *Politica* , e nel capitolo sesto , e nell'vltimo del quinto dell' *Ethica* . Hà , secondo Aristotile , l'anima superiorità sopra il corpo , come il Signore sopra il seruo ; poiche gli comanda non per beneficio d'esso , mà per vtile di se stessa ; & dirizzando tutte le operationi corporee al seruigio di se medesima , tanto è sollecita del corpo , quanto può esserle di giouamento per le proprie operationi . Ritiene poi , secondo

condo il medesimo Aristotile, la Mente sopra l'appetito potestà Civile, conciosia che gli comandi non meno per beneficio d'esso, che di se stessa, come ricercano i retti governi Ciuili, che consistono in egualità secondo la dignità, e la debita proportionione; Mà perche la Mente è di gran lunga superiore allo stesso appetito, di qui ella hà ben riguardo al beneficio d'esso, come i legittimi governi fanno de i sudditi loro: mà insieme per esser di maggior eccellenza di quello, tien cura di lui, e gli comanda, non come eguale assolutamente ad eguale, mà come Rè à suddito suo. E ritornando dico, che tutto che l'irascibile foccorra al concupiscibile, nondimeno non è più imperfetto di lui, nè ad esso è dirizzato; mà si sospinge al soccorso del concupiscibile, come il forte per souuenire al debole, e come la potenza maggiore per difendere la minore: nè meno si muoue principalmente per lo concupiscibile, mà per propria perfectione per essergli il concupiscibile dirizzato. Anzi possiamo dire, che l'irascibile per l'intiera conseruatione dell'animale si muoua, à cui è congiunta quella del concupiscibile, ondè si può affermare ancora, che gli appetiti siano, come accorti ministri insieme confederati per la salute commune dell'animale, e per conseguente di tutte le sue parti, e così per la particolare l'vno dell'altro. E conciosia che'l concupiscibile sia prima dalla Natura generato dell'irascibile, e le potenze, che precedono all'altre nella generatione, siano come materia di quelle, che seguono: si deue conchiudere, che l'appetito irascibile in paragone del concupiscibile è come

forma

forma in rispetto della materia, e perciò rimanga più di esso perfetto; & eccellente. E benché Galeno nel libretto de costumi dell'animo, che seguono il temperamento del corpo voglia, che la potenza ragioneuole appetisca solamente la Virtù, la Scienza, la disciplina, e tutte le cose honeste, e l'irascibile, la Libertà, la Vittoria, l'Impero, la Gloria, e l'Honore, e la concupiscibile solamente le cose Veneree, & il nutrimento; e dica insieme, che questa non può desiderar l'honesto, nè scambievolmente la ragioneuole può desiderare le cose Veneree, nè la Vittoria, ne gli oggetti in somma dell'altre due potenze; à mio giudizio il suo parere assolutamente inteso verrebbe ad essere ad Aristotile, & alla verità contrario. Percioche ammettendo (com'è ragioneuole) à Galeno, che l'irascibile, & il concupiscibile siano per essenza irragioneuoli, e l'vno in quanto tale habbia per oggetto le cose diletteuoli appropriate, al tatto per quanto serue al nutrimento, & alla generatione, e l'altro riguardi le cose moleste per rimouerle da noi (come s'è già detto) e di natura loro non possono hauer per fine l'honesto; tuttauia non si toglie, che non siano ragioneuoli per participatione, vbbidendo alla parte ragioneuole; come s'è fatto chiaro. In quella guisa (dico) partecipano di ragione, che fa il Cauallo dell'arte del Caualcare, combattendo contra il nemico, e facendo ogni suo potere per la Vittoria, non perche di sua Natura egli conosca, e faccia tal' operatione; mà perche vbbidisce al Caualiere, e fa quello, che gli comanda. La onde non è sconueneuole, che l'vno, e

l'altro

l'altro appetito, in quanto vbbidiscono alla potenza ragioneuole, possano appetere gli oggetti honesti, à i quali sono da essa dirizzati; anzi è necessario, che lo facciano, se in essi hà da cadere la Virtù Morale, come s'è discorso. Appresso benchè l'Intelletto riguardi principalmente la Scienza, le discipline, e l'honesto; non siegue insieme, che non consideri gli oggetti dell'vno, e dell'altro appetito. E veramente, se l'honesto s'ottiene per la retta elettione, e questa viene dall'appetito de' gli oggetti honesti regolato dall'Intelletto, mentre esso appetito vuole, ò disvuole quello, che gli è prescritto dalla retta ragione; di necessità conuerrà, che l'Intelletto habbia riguardo, e corrispondenza con gli appetiti sensitiui, e questi con esso; altrimenti se ciascuna potenza stasse solamente intorno al proprio oggetto, non si scorgerebbe in esse corrispondenza alcuna, nè si trouerebbe perciò la buona elettione; e mancherebbono le Virtù Morali. Mà come possiamo poi dire secondo Galeno, che l'appetito irascibile riguardi propriamente la Vittoria, l'Honore, e gli oggetti honesti, se non gli è concesso mirar l'honesto (com'egli hà detto) per esser dalla facoltà superiore? E se vogliamo concedergli, che miri la Vittoria, la Gloria, e l'Honore: è ben chiaro, che lo fà per conseguente, e non principalmente, nè come suo formale oggetto, nella maniera, che habbiamo diuifato.

Del ritrouar il mezo in ciascuna Virtù. Cap. XIV.

HAuendo veduto ; che cosa è la Virtù vniuersale de' costumi , come s'acquisti , d'onde si producano le altre Virtù particolari , quante siano , e quale sia la propria materia di ciascuna , e come si riducano à gli appetiti ; hora perch' elle sono mediocrità , & è necessario ritrouar il mezo in ciascuna materia , e cio è malageuole , poiche tutti gli estremi non sono della medesima maniera lontani , e contrarj à tutte le Virtù particolari , onde con lo stare egualmente discosto da essi si possa rimanere nel mezo , & acquistar l'habito virtuoso ; discorreremo in vniuersale , à che possa hauer riguardo , per ritrouare il mezo d'acquistare ciascuna Virtù . E conciosiache nel cercar ciò conuenga conoscere , qual'estremo sia più lontano , per poterlo maggiormente fuggire ; di ciò ragioneremo prima . Perche dunque le Virtù sono mediocrità in quanto à noi frà due estremi , che sono Vitij , li quali si trouano alle Virtù contrarj , come il male al bene , e l'vno può essere peggiore dell'altro , e perciò naturalmente più alla Virtù nemico , come alla liberalità veggiamo l'Auaritia , più contraria della Prodigalità , & alla Fortezza la Timidità più dell'Audacia , per esser estremi peggiori , e perche gli huomini nascono diuersamente disposti , e secondo le varie dispositioni piegano più ad vn vitio , che ad vn'altro ; e può accadere , che'l vitio men cattiuo sia alle volte più conforme alla persona , dell' altro ,

che alla Virtù è più nemico ; di què ; che in cercar qual' estremo sia in ciascuna materia più alla Virtù contrario, s'hanno da riguardar due cose ; vna è la materia & il soggetto, intorno al quale si tratta, mirando qual Vitio è più contrario secondo la natura della cosa alla Virtù proposta ; l'altra è considerare la propria dispositione, & à qual' estremo, e Vitio la persona si truoui maggiormente inclinata . Il Vitio per natura più contrario alla Virtù è (come s'è detto) in ogni genere il peggiore, e ricerca maggior difficoltà, e fatica per esser superato . E perciò la Virtù trauaglia primieramente intorno ad esso ; perciocche, come l'arte ancor' essa s'affatica sempre intorno al più difficile, & è intenta per riformar le nostre imperfettioni, e principalmente le principali, e le maggiori ; Et il vizio, à cui la persona è più inclinata, è quello, secondo il quale operando sente piacere, & non oprando proua dolore . Conciosiache il piacere sia conseguente alle operationi naturali, & il dolore sia loro contrario . Se l'huomo dunque è indifferente, e non inclina più all' vn' estremo, che all' altro ; & è disposto à peccare egualmente in amendue, & ad astenersi insieme da essi nella medesima maniera, deue guardarsi principalmente dal Vitio per natura più contrario alla Virtù . E quando la dispositione particolare pieghi al Vitio men contrario alla Virtù, si hà da allontanare principalmente da quello, come da naturale, e particolar nemico, & impedimento alla sua perfettione . Et in quella guisa, che l'accorto Nocchiero, nel solcare il mare, procura di scostarsi da gli scogli, mà in modo,

do , che per assicurarsene non vada à rompere nel lito ; così l'huomo deue torcersi tanto nella contraria parte di quella , à che è inclinato , che senza cadere nell'estremo , e nel Vitio opposto , si possa ridurre ageuolmente al mezo ; come vediamo secondo Aristotile accadere ne' legni torti , che tirati con destrezza , senza romperli , dalla parte contraria alla tortuosità loro con molta agevolezza si vengono ad accomodare ; & à rimanere diritti . E perche tal precetto (benchè d'Aristotile) è ripreso da Plutarco nell'opuscolo della differèza dall'adulatore all'amico parendogli al tutto irragionevole , quasi che per rimedio d'un Vitio sia proposto l'appigliarsi ad vn'altro , e per fuggire la vitiosa Vergogna , si debba passare nella Sfacciataggine , e per liberarsi dalla Timidità , conuenga diuenir feroce , e bestiale ; è conuenevole , che ci sforziamo di leuare tali obiettoni , per non lasciare indifesa l'opinione d'Aristotile , che d'ordinario suole auanzar tutte l'altre , e non vien fondata à caso , mà con grandissime , e saldissime ragioni . Dico dunque Aristotile non voler intendere , che per fuggir la Prodigalità , s'abbracci l'Auaritia , nè che per liberarsi da vn Vitio , l'huomo si dia in potere d'un'altro ; perche di così fatta maniera acquistando l'habito contrario , non si ridurrebbe al mezo , com'egli propone , & non s'imiterebbono i legni torti nella guisa , ch'esso dice , perche doue si piegaua da vna parte , si piegherebbe dall'altra . Significa dunque Aristotile con esempio così fatto , che'l Prodigio operi con atti dell'altro estremo contrari alla Prodigalità , mà in modo , che non ac-

quisti l'habito dell'Auaritia, e siano bastanti per disfare la persona dalla naturale inclinatione, & condurla al mezo. E tali atti, non venendo dall'habito, non sono assolutamente cattiuu, & essendo fatti per disporci al mezo, e per l'honesto, sono per accidente buoni, e non sono vitiosi. E si come veggiamo, che le indisposizioni cagionate dalla repletione vengono medicate con la dieta, e quelle, che sono procedute dal digiuno, si sanano con la repletione, e benchè la dieta, & il fouerchio cibo siano naturalmente contrari alla sanità, nondimeno in tali casi sono opportuni rimedj facendo riacquistar la sanità, e si frequentano per cagione d'essa, finchè gli humori dell'infermo sono ridotti à temperamento, & è risanato, non compartendo, che gli esercitj, e se ne serua in modo, che passi in malatia contraria à quella, per cui essi rimedj vengono applicati: Così dico auuiene nella infermità dell'Animo, che l'inclinazione ad vn'estremo si leua con gli atti de gli altri, continuandoli à fine honesto tanto, che ne ageuolino il mezo; senza indurne ad habito vitioso. Laonde Aristotile presuppone, che si facciano atti contrarj à quelli, nè quali sogliamo ordinariamente cadere, come dire donar di più, mentre si pecca in auaritia; mà tali atti non intende, che debbono essere contrarj alla Virtù in quanto alla forma in dare à fine cattiuo, mà presuppone, che s'esercitino sempre con fine honesto, e che formalmente siano buoni, auuenga che materialmente (per dir così) non siano compiti. Da che succede poi, che l'huomo non si partendo dal fine Virtuoso, non può

può diuentare cattiuo, & dirizzando à fine honesto l'atto imperfetto di così fatta sorte; lo fa buono per accidente, e continuando in esso, quanto basta per leuarsi dall'altro estremo, si dispone al mezo, e diuiene in ogni parte Virtuoso, e compito. Come colui, che tanto si ferue della Dieta, quanto gli è bastevole per correggere il souerchio riempimento, e per ritornare alla sanità. Si può dunque ritrouare il mezo in ciascuna Virtù, hauendo l'occhio à quello, ch'è più contrario assolutamente in ciascun genere ad essa Virtù, & alla nostra inclinazione. E se la voluttà, e i piaceri sensuali sono quelli, à i quali siamo per natura communemente inclinati; da essi tutti gli huomini si douranno vniuersalmente astenere, e ciascuno particolare da quel particolar piacere; à cui contra la Virtù si sentirà disposto. E questo basti intorno al ritrouare il mezo ad essa Virtù.

Per quali segni l'huomo si può certificare d'hauere acquistata la Virtù. Cap. XV.

H Ora dobbiamo ragioneuolmente riguardare, per quali segni l'huomo si possa certificare di hauere acquistata la Virtù, à fine che conoscendo di possederla, habbia da conseruarla oprando conforme ad essa, ouero vedendo di non hauerla ottenuta, sappia di douere affaticarsi per conseguirla. E perche habbiamo conchiuso, che la Virtù s'acquista con le nostre operationi, porge occasione prima di dubitare il considerare; se l'huomo ha da venir giusto, e virtuoso col far cose giuste,

giuste, e virtuose; egli farà giusto, e virtuoso prima, che habbia acquistato l'habito della Virtù, e della Giustitia; ouero non potrà mai ottenerla. Percioche, se chi fa opere virtuose, e giuste, è giusto, e virtuoso, & hà l'habito della Virtù: colui, il quale non hà tal'habito, mentre opera cose giuste, e virtuose per ottenerlo, n'è possessore, e così l'ottiene prima, che l'habbia acquistato. E se diremo, che'l fare opere virtuose non faccia l'huomo virtuoso, non farà vero, che per le operationi buone s'acquistino gli habiti buoni, e virtuosi, come ci siamo sforzati di prouare; e l'habito della Virtù non si potrà mai acquistare. Poiche se le attioni simili non sono atte à ciò fare; molto meno lo faranno le dissimili; e questo farà insieme contrario à quello, che veggiamo in tutte le facoltà, & arti. Percioche chi fa bene la Casa, e buono Edificatore, chi bella pittura è buon Pittore, & chi suona bene, è buon Sonatore; e finalmente chi fa operationi buone in ciascun' arte, e possessore d'essa. Mà veniamo à sciogliere questa dubitatione; perche quindi si scopriranno insieme i segni, per li quali potremo conoscere, se haueremo acquistato la Virtù, come habbiamo proposto di cercare. E cosa adunque differente dal fare opera virtuosa al farla virtuosamente; percioche l'opera virtuosa non presuppone di necessità l'habito della Virtù nell'operante, mà vuole esser fatta virtuosamente, cioè secondo, che ricerca la Virtù. Conciosiacche si comè si può sonar bene à caso, e non con le regole, e secondo l'habito della Musica; così può auuenire, che la persona faccia

opera

opera virtuosa à caso, ò per altra cagione, che per l'habito della Virtù. Per la qual cosa non siegue, che l'opera virtuosa di necessità presupponga sempre l'habito della Virtù, e che l'huomo oprando cose virtuose per ottenerlo, si possa dire, che lo posseda innanzi, che l'abbia acquistato. Laonde non è assolutamente giusto, ne virtuoso l'huomo, che opera cose giuste, e virtuose, mà chi le fa giustamente, e virtuosamente. Percioche non auuiene nelle Virtù il medesimo, che nell'arti, che l'essenza, & perfettione del virtuoso stia semplicemente nell' operatione estrinseca, come si comprende nella statua, e nella pittura l'eccellenza, e l'arte dello Scultore, e del Pittore; poiche quiui mentre, che la pittura, e la statua habbiano le conueneuoli proportioni (cose tutte manifeste al senso) sono stimate secondo l'arte, & i loro artefici vengono giudicati eccellenti, e possessori d'habito così fatto. Mà nelle Virtù non solo si richiede, che l'opera da noi veduta sia virtuosa, mà che l'agente l'abbia fatta virtuosamente, cioè con dispositione, e principj interni, che le corrispondono. In maniera, che nelle arti argomentiamo dall'opera l'eccellenza de gli artefici, e l'habito d'essi, mà nelle Virtù, non dall'opere, mà da i principj intrinseci, e dall'animo dell'agente giudichiamo, s'egli è virtuoso, e se l'opera è fatta rettamente, E per cagione di ciò è necessario, che l'agente, volendo operar virtuosamente, conosca la sua attione innanzi, che la faccia, e non solo la conosca, mà l'elegga per se stessa, cioè per l'honesto, & insieme con intentione ferma, & immobile d'operare
sempre

sempre nella medesima maniera ogni volta , che se gli presenterà occasione , e finalmente prenda grandissimo piacere in farla . E così fatte conditioni dal conoscere in fuori , e non operare à caso , non si ricercano nelle arti . Percioche al Pittore, accioche la pittura sia secondo l'arte , non è di mestiere farla per l'honesto , nè con animo immutabile di douer sempre dipingere nella medesima maniera , nè perche proui piacere nel suo operare . Mà nella Virtù il conoscere , & il possedere le cause delle attioni è pòco , ò nulla ; mà il fine , e le altre conditioni raccontate importano il tutto . Concludiamo dunque , che l'attioni , per acquistare l'habito della Virtù , sono virtuose , mà non fatte virtuosamente , e quelle , che doppo hauerlo acquistato vengono prodotte da noi , sono virtuose , e fatte virtuosamente . E quindi si veggono insieme i segni , per li quali la persona può certificarsi d'hauer acquistata la Virtù . Percioche se le conditioni , che habbiamo detto ricercarsi nelle operationi de gli habiti virtuosi , si ritrouano sempre in essi , e sono inseparabili da loro ; le stesse conditioni saranno i veri segni da comprendere , che haueremo ottenuta la Virtù . E così qual hora l'attione , quantunque buona , non fosse conosciuta dall'agente , ò fosse conosciuta , mà non fosse volontaria ; sarebbe certo virtuosa considerata in se stessa , mà riguardando all'agente non sarebbe fatta secondo la Virtù , producendo ella le sue attioni conoscendole , e volontariamente , & hauendole in suo potere . E fosse nata da affetto , e non da elettione ; non sarebbe similmente secondo l'habito virtuoso , hauendo mostra-

to ,

to, che la Virtù è habito operante con elettione. E se l'elettione non fosse per la bontà della stessa cosa, e per l'honesto; non sarebbe anche virtuosamente fatta; per ciò che mancherebbe del proprio fine. E se non fosse parimente fatta con intentione ferma, & immutabile d'oprar sempre nel medesimo modo; sarebbe alla Virtù contraria; hauendo noi veduto, ch'ella è habito, il quale dispone il suo possessore à non oprar mai contra la Ragione, e quando non venisse accompagnata da piaceri, darebbe inditio, che l'habito non sarebbe stabile, solendo le operationi de gli habiti confermati (essendo come nostre qualità naturali) esser congiunte col diletto. Et auuenga che gli atti della Fortezza siano spesso ripieni di dolore, ciò nasce per accidente; per ciò che in quanto sono virtuosi, contengono piacere grandissimo; mà accadendo, che alle volte in farli, si riceuano ferite & altri mali, apportano dolore per accidente. Laonde possono ben'essere dolorosi al corpo, mà all'animo non mai; anzi bene spesso quanto maggiori sono i dolori del corpo per bellissimo, & honestissimo fine, il Virtuoso ne gode maggiormente, per rilucere quì marauigliosa, e con più splendore la Virtù sua. E non solo i raccontati effetti saranno segni da conoscere, se l'huomo haurà acquistata la Virtù, mà quelli ancora, che ad essi sono conseguenti. E così all'attione honesta essendo alle volte congiunto l'applauso popolare, & alle volte essendole contrario; frà li segni di hauere ottenuta la Virtù sarà il nò si muouere ad atto honesto per la gloria de' volgari, nè ritirarsene per lo bia-

fimo loro; fimilmente all'effere faldo, e coftante nell'oprare virtuofò, effendo confequente; come dicono gli Aftrologi delle ftelle fifse, il non retrogradare, fegno farà inſieme della Virtù acquiſtata il non farle mai cofa contraria, nè ritirarſi dalle honeſte attioni. Nella medefima maniera per eſſer l'operatione virtuofa accompagnata ſempre da piaceri, l'huomo, qual' amante della Virtù, ſe prouerà diletto della preſenza di lei (per dir così) & inſieme dolore dell'affenza ſua, e di non poterla attualmente eſercitare, e godere; dimoſtrerà d'eſſerne veramente infiammato, e d'hauerla ottenuta. Di più com'è chiaro inditio d'amante diſcreto, e vero l'appagarſi della preſenza della ſola amata, e non ricercare cofa alcuna fuor di lei; così la perſona nel ſolo honeſto acquetandoſi, ne per altri fini ettrinſeci mouendoſi; darà ſegno d'amar ſopra ogn'altro oggetto la Virtù, d'eſſerne impreſſo. E concioſia che il poſſeſſore d'un habito ſia vago delle lodi, che ad eſſo vengono date, e s'attriſti de gli habiti contrarj; qual hora la perſona aggradirà i ragionamenti, e le lodi delle Virtù, e abborrirà quelli de i vitj, dimoſtrerà ſimilmente d'hauer l'animo di bontà, e di Virtù formato. E tali ſegni, & altri ſimiglianti manifelteranno più, e meno l'habito virtuofò, quanto verranno più proſſimamente prodotti da eſſo, & dipenderanno dalla forma ſua. E come per così fatti inditj ſi ſcoprirà l'habito della Virtù; così per li contrarj ſi comprenderà, che da eſſa l'huomo farà lontano. E tanto baſti de i ſegni d'eſſa Virtù.

Fine del Secondo Libro.

DELLE

DELLE
MORALI
DEL SIGNOR
FABIO
ALBERGATI
LIBRO TERZO.



Della Liberalità. Cap. I.



ABBIAMO fin qui veduto, d'on-
de si genera la Virtù in vniuersale,
che cosa è, e che la Virtù, e'l Vitio
sono in nostro potere, e vengono
prodotti dalle nostre attioni; & hab-
biamo mostrato insieme i principj
loro, lo spontaneo, e non spontaneo, & il volontario,
e dichiarato, che cosa è l'elettione, la consultatione, e
l'oggetto della volontà. E di più habbiamo dimostra-
to, onde nascono le Virtù particolari, e considerati i
loro particolari soggetti, e materie, intorno alle quali si
affaticano, e com' elle si riducono à gli appetiti, e quali à
A 2 2 quali

quali; e finalmente s'è veduto, come in ciascuna materia si può conseguire il mezzo; e la Virtù, e da quai segni si può comprendere d'hauerla acquistata. Douendo noi dunque trattare delle Virtù particolari, & hauendo detto, che parte di loro si manifestano molto più ne gli affetti, che nelle attioni, & alcune altre vie più nell'attioni, che ne gli affetti, & auuenga che gli affetti, e le attioni scambievolmente si corrispondano: nondimeno perche gli affetti sono per natura prima delle attioni, come le cause prima de i loro effetti; parleremo primieramente della Temperanza, della Fortezza, e della Mansuetudine, come di quelle, che molto più ne gli affetti, che nelle attioni si veggono; & innanzi à tutte tratteremo della Temperanza, e della Fortezza. Perche faticando noi primieramente in abbracciar le cose gioueuoli, e gioconde per la nostra conseruatione, & in ribattere le dannose, e moleste; tali atti appartengono alla Temperanza, & alla Fortezza. E conciosia che naturalmente si ricerchino le cose piaceuoli innanzi all'altre, come prima necessarie al nostro mantenimento, & elle vengono abbracciate dalla potenza concupiscibile, ch'è propria materia interna della Temperanza, & è più vniuersale della potenza irascibile dirizzata alla Fortezza; ragioneremo prima della Temperanza, e poi della Fortezza. Si è dunque già detto, qual sia la materia interna di tutte le Virtù, e che sono gli appetiti, e che delle cose gioueuoli, gioconde è il Concupiscibile, e delle nociue, e moleste l'Irascibile. Per la qual cosa hauendo hora da parlare della materia estrema della

Tempe-

Temperanza, dico, che sono i piaceri, & i dolori, e principalmente i piaceri: poiche tanto trauaglia intorno à i dolori, quanto non si duole dell'assenza de' piaceri. E perche s'è veduto, che la Temperanza è data per moderare quegli appetiti, e quei piaceri, che per conseruatione dell'indiuideo, e della specie habbiamo, l'vno de' quali s'ottiene mediante il nutrimento, e l'altro col mezzo della generatione, è chiaro, che'l piacere, intorno al quale trauaglia la Temperanza, come intorno à propria materia, non è dall'Animo, mà del Corpo, e non d'ogni suo senso, mà di quello del Gusto, e del Tatto. E conciosiache temperante, ò intemperante non sia, detto alcuno per sentir solamente le differenze de' sapori, mà per mangiar delle cose saporite, quante, e quali ricerca l'honesto, ò per non farlo, & il conuertire in se stesso di così fatta maniera i cibi, si faccia col mezzo delle qualità tangibili humido, e secco; è da conchiudere, che'l piacere, intorno à cui s'impiega la Temperanza, è del Tatto, e non di quello, che vniuersalmente può hauer riguardo à tutta la persona, mà di quello solamente, che serue per nutrirci, e per generare. Per la qual cosa valendoci del Gusto per rispetto de' i piaceri del Tatto, giudicando per mezzo d'esso le differenze de' i sapori: è da dire ancora, che la Temperanza s'affatica principalmente (come s'è detto) intorno à piaceri del Tatto, e poco intorno à quelli del Gusto, e tanto quanto egli partecipa del Tatto, & è vn certo Tatto, & è cagione d'incitar la potenza del senso ad abbracciarè il nutrimento, seruendogli quasi per Coppiere, e Scalco,

con

con far faggio prima delle cose delle quali è per nudrirsi. Hora dunque trauagliando la Temperanza intorno al moderare il piacer dell'appetito della nostra conseruatione, così della specie, come dell'indiuuiduo, e questo non essendo d'vna sorte sola, mà di più: poiche altro è commune, e naturale, & altro particolare; e di qui è, che intorno à piaceri di tali appetiti l'huomo può esser temperante, & intemperante. Appetito commune, è naturale è il nudrirsi assolutamente, e congiungersi per supplire al mancamento della Natura. Appetito particolare è far differenza da cibo à cibo, e da nutrimento à nutrimento, del quale la persona si deue ristorare, e similmente da persona à persona, con la quale habbia da giacere. Nel primo piacere conseguente all'appetito commune l'huomo suol di rado peccare. Conciossiache nascendo per supplire al mancamento della Natura; quando viene ristorato, cessa tal'appetito, & insieme il piacere, che nasce dalla sua operatione. Laonde quando l'huomo in ciò pecca, in vn sol modo pecca, & è nella quantità, e nel troppo. Percioche seguendo il piacere dell'appetito commune, ch'è riposto nel riempirsi, e non in altro, si vede, che nel medesimo riempimento souerchio si può solamente in così fatto caso cadere. E tali huomini non hanno distinctione d'alcuna sorte di nudrimento purchè si riempiano. Et il medesimo si può dire, che auuenga nel congiungersi; percioche se bene egli non consiste in riempirsi; tuttauia chi pecca in esso nell'appetito commune, in vn sol modo parimente pecca, & è nello sgrauarsi di souerchio, senza hauer riguar-
do

do ad alcuna forte di Donna , con chi s'habbia da congiungere , desiderandone quante se gli parano auanti . Onde costoro sono sfrenati , e voraci quelli , che di souerchi cibi si riempiono . Mà intorno à i piaceri de gli appetiti particolari , che tuttauia sono naturali à questo , & à quello , ò per la particolare inclinatione della complessione , ò per l'habito acquistato in diuerse maniere si può peccare , & ordinariamente si pecca . Così altri si diletta del pesce isquisito , altri della carne , & altri d'vna specie , & altri di vn'altra ; & il medesimo auuiene delle cose Veneree . Onde per così fatti appetiti l'huomo intemperante eccede , e pecca non solo nella quantità , mà nella qualità , nel tempo , e nelle altre circostanze , pigliando souerchio piacere di quello , che non dourebbe , e quando non dourebbe , ò nel modo , che non conuiene . Mà il temperante si serue di tali piaceri moderatamente quanto , e quando , e con chi conuiene , e tanto li cura , quanto la necessità della Natura lo costringe , e quanto sono accompagnati dall'honesto ; mà per altro li abborrisce , e fugge . Perche non sono propri dell'huomo in quanto huomo , mà gli conuengono come animale ; la qual cosa fa , che quando di tali piaceri vien priuo , poco se n'attrista , e solamente quanto la necessità della propria conseruatione ricerca . Mà l'intemperante non aspetta bisogno alcuno della Natura , che lo sproni , e lo sforzi ad usare così fatti piaceri ; mà sempre li desidera . Anzi , quando ella dal continouarli è fatia , e stanca ; con arti diuerse procura di rauuiuarla , e rinforzarla à ritornare à i medesimi solazzi , & usa ogni sua

sua industria per ottenerli . E se i piaceri impuri , e fregolati rinchiudono in se contrarietà ; seguirà , che quelli dell'intemperante saranno misti con molestia , e con dolore . Talche potremo dire , che la vita sua nel colmo de' piaceri sia insieme dolce , & amara , gioconda , e molesta , piena di contrarietà , e di tormenti nella guisa , che quel leggiadro Poeta Toscano , parlando del suo amore , disse :

O viua morte , e diletto male . & altroue

E mille volte il dì muoio , e rinasco .

Et il medesimo fù spiegato da Sofocle , com'è da Plutarco auuertito ne gli Opusculi , con qual ragione sia detto , che l'Amore insegna la Musica , dicendo .

E lagrimar la vidi tra suoi canti .

Tale è colui , che nell'eccesso di così fatti piaceri cade . Nell'altro estremo poi del difetto è riposto quello , che non fa differenza alcuna tra cibi , siano buoni , ò cattiuu , come si voglia , nè sente più piacere , ò molestia in assaggiare de gli vni , che de gli altri . E d'huomini così fatti pochi si trouano ; poiche sono fuori della commune inclinatione di tutti gli animali . Conciosiache ciascuno ordinariamente discerna l'un cibo dall'altro , e più d'vno , che d'un altro senta piacere ; per la qual cosa essi del nome d'insensati sono meriteuoli . Raccogliendo adunque la conclusione del nostro discorso , diremo , che la Temperanza è vna mediocrità fra gli estremi della intemperanza , e della insensataggine ; o diciamo vn habito , che rende il suo possessore intorno à i piaceri , & à i dolori , che appartengono al senso del Tatto , per confer-

conferuatione propria, e della specie, come ricerca l'honesto. E perche questa Virtù è intorno al nudrimento, & alla generatione, e'l nudrimento comprende il bere, & il mangiare, nell'vno, e nell'altro de'quali si può errare nel più, e nel meno; si puol dire, che la Sobrietà, l'Astinenza, e la Castità siano particelle, ò specie della Temperanza.

Della Temperanza apparente. Cap. II.

VEniamo hora à parlare della Temperanza apparente, acciò che hauendo alcuna simiglianza con la vera, possiamo conoscerla, e non seguirla in cambio della vera. Dall'hauere adunque fini diuerfi, e differenti dalla retta ragione intorno al soggetto della Temperanza, nascono diuerse, e differenti specie di Temperanza non vera. E così alcune attioni intorno à tali materie sono fatte per honore, & alcun'altre per timore. E di quelle, che per honore sono fatte, altre sono per vero honore, & altre per falso. Vero honore è quello, che per natura è conseguente all'honesto; e benchè non nasca da legge, nè da ordine alcuno scritto, non gli è tuttauia contraria legge alcuna giusta di Republica perfetta. E vero honore è ancora quello, che all'osseruanza di tali leggi di Republica perfetta è proposto. Per la qual cosa da queste due specie di vero honore nascono due specie di Temperanza apparète. E così l'huomo può astenersi dal fare atti intemperati per desiderio dell'honore, che da legge scritta non dipende, mà dal

solo honesto naturale, e per timore della vergogna, che gli è contraria. E di sorte così fatta pare, che'l Petrarca mostri essere stata la castità di Madonna Laura, dicēdo:

Perchè à saluar te, e me nell'altra via:

Era alla nostra giouinetta: fama.

E di maniera simigliante fù anche quella di Lucretia; e per tal cagione gli huomini ordinari, e le Donne disposte, & assuefatte al bene, e che non hanno tanta acutezza di vista, che possano conoscere l'honesto, s'appigliano, come à cosa più conosciuta, all'honore, ch'esso honesto dourebbe seguire; e dalle attioni intemperanti s'astengono per ottenerlo, e per non cadere nella vergogna opposta. Questa specie di Temperanza dunque seguendo l'honore in luogo dell'honesto, con pigliare il seruitore in vece del padrone, non merita lode à gran pezzo, come quella, che per semplice honesto si muoue. Mà non oprando mai contrario al medesimo honesto, è sempre lontana da biasimo, e dalla vera Temperanza non si scosta molto. A questa specie di Temperante siegue l'altra, che nasce per rispetto dell'honore, e della vergogna proposta dalle leggi, & in far, atti intemperanti, e di simile conditione si potrebbe dire, che fù l'atto di Scipione, quando s'astenne dal godere la bellezza della prigioniera Spagnuola; se lo fece per essere persona publica. Et ancorche paia, che questa specie cada sotto il medesimo capo dell'honore, come l'altra, nondimeno sono non poco differenti. Conciosiache quello il quale per semplice rispetto delle leggi, s'astiene dal peccare, leuato tale rispetto, abbraccierebbe il Vizio;

Vitio ; e così meriterebbe biasimo . Doue chi se n'astiene per semplice honore, che da legge non scritta ne viene, e dall'honesto naturale , quando ancora sopra ciò niuna legge si trouasse, tuttauiasarebbe à se stesso legge, e fuggirebbe il Vitio, nè mai meriterebbe vergogna . Onde sono specie differenti ; e questa è più degna, e meno imperfetta dell'altra . Alle specie di Temperanza imperfetta prodotte dal fine del vero honore parrebbe, che douessero seguire quelle , che nascono per honor falso . Mà perch' elle sono peggiori di tutte le altre, come si vedrà ; parleremo prima di quelle, che vengono dal timor della pena, come men cattiuue . Di questa sorte di Temperanza dunque è quella Castità, che in alcuni popoli si vede, doue le genti s'astengono da gli adulterj per non esser puniti con la pena della vita. E della medesima sorte è ancora la sobrietà de' Soldati Tedeschi astenendosi , mentre sono in guardia, dal vino per la pena imposta all'imbrachezza in così fatta occasione . E simili sono i digiuni fatti per timore da gli huomini cattiuui . E tale Temperanza è di conditione tanto inferiore alla prossima raccontata, quanto è più seruile l'astenersi dal Vitio per timor del castigo , che non è per ottenere l'honore proposto dalla legge, e per fuggire la vergogna contraria . L'ultima specie di Temperanza apparente è quella , che si propone il falso honore, cioè quello, di che l'huomo non è degno, ò che viene da indegni, ò con mezo brutto, & à fine d'ingannare altrui . E perch' ella siegue la falsità, è per consequente più contraria alla Virtù di tutte l'altre specie, che habbiamo raccontate . E concio-

fiache si spanda , come si vede , in diuerſi rami ; quello è il peggiore di tutti , per cui l'huomo ſi finge temperante per ingannare altrui . E queſta è propria di coloro i quali , eſſendo cattiuſi , cercano d'apparir buoni , per acquiſtare quegli honori , e quelle grandezze delle quali non ſono meriteuoli . Coſtoro dunque ſono di peggior forte di quelli , che per timore fanno atti temperati , poichè hanno con la maluagità congiunto l'inganno , dal quale quegli altri ſono lontani , baſtando ad eſſi la propria ſalute . Oltra di ciò cercano d'ingannare ſotto colore di bontà ; ingiuſtitia la maggiore , che ſi poſſa fare . Onde tali huomini , come peſſimi fra tutti gli ſcelerati , ſono anche in eſtremo odiati . Diremo dunque , che la prima ſpecie di Temperanza apparente è quella , che ſiegue l'honore conſe guente all'honeſto ; e queſta chiameremo Temperanza per honore ; l'altra è quella , che à ciò ſi muoue per ottener l'honore , che dalle leggi è propoſto ; e la diremo Ciuile . La terza prodotta dal timore ſi potrà chiamar ſeruile ; e la quarta Temperanza propriamente falſa , e quella di ſimigliante forte , ch'è per ingannare altrui , diremo peſtiſera ; poichè è dannoſiſſima al commercio humano . E chi diuiderà la ſpecie di Temperanza per fine d'honore da quelle , che ſono per fuggir la vergogna , ne farà altrettante ſpecie , quante ſono quelle , che habbiamo vedute naſcere dal ſeguir l'honore . E frà l'Intemperanze impropriamente dette ſi potranno riporre quelle di coloro ancora , che ſi diletano di ſouerchio de' piaceri de' gli altri ſenſi , come di vaghe pitture , di ſoauſi odori , e d'harmonie . Mà perche

che tali oggetti possono esser dilettuoli per se stessi, ò per essere dirizzati all'Intemperanza propriamente detta; eglino ancora faranno più, e meno impropriamente intemperanti coloro, che d'esse prenderanno piacere, secondo che in gratia, ò nò della vera Intemperanza gli haueranno in grado. Per la qual cosa chi si diletterà della pittura, perche gli rappresenti Donna, che gli sia grata; e per destare l'appetito à desiderarla questi farà per accidente, & impropriamente intemperante nel piacer della pittura, e per se, e principalmete in quello del Tatto. Mà quando si diletterà di souerchio della pittura senz'altro riguardo; farà solamente intemperante nel piacer della pittura; e perche così fatta intemperanza non è del Tatto; verrà detto intemperante impropriamente. E quello che habbiamo discorso de' piaceri della vista, hauerà parimente luogo in quelli degli altri sensi.

Del modo d'acquistare la Temperanza. Cap. III.

HAbbiamo fin qui veduto, che cosa è la Temperanza vera, & apparente. Onde per vltimo è ragioneuole, che consideriamo il modo, col quale questa Virtù si possa acquistare. Oltra dunque alla regola vniuersale, che con le frequentate attioni temperate s'acquista la Temperanza, il modo particolare d'ottenerla consiste in leuar l'impedimento, che in ciò può fare ostacolo, e questo è la cupidità de' raccontati piaceri. E perch'ella è di sorti diuerse parlando di quella, che appartiene alle cose Venerree, se vorremo guardare al parer di Gale-

Galeno nel libretto di correggere gli affetti dell'animo ,
 essa non si può rendere vbbidente alla Ragione in quel-
 la guisa, che gli huomini poveri disposti al bene si fanno
 vbbidenti à nobili , & à grandi , che volentieri da essi
 sono seguitati . Mà si deue render'humile , e piaceuole ,
 come serui ribelli , per forza , e con seuerò castigo : & il
 castigo deue esser' il vietarle di goder quello , che gran-
 demente appetisce . Percioche si come concedendoglielo ,
 ella si nutre del suo male , e fassi incurabile , & incor-
 reggibile , così vietandoglielo , perde il vigore , e cessa .
 l'impeto sfrenato , col quale cerca di trapportar la Ra-
 gione ; & il modo di vietarglielo è fuggir gli oggetti , che
 da lei sono bramati . Conciosiache si come dalla presen-
 za loro venendo desta , piglia forza , & ardire , così per
 l'assenza d'essi restando quasi addormentata , & estinta ,
 è debole , e di niun potere . E di quì fù detto , che Amo-
 re non si può vincere se non fuggendo ; poiche la Vitto-
 ria contra tale appetito non è in affrontare gli oggetti
 suoi , come nella Fortezza si ricerca , mà in fuggirli , e
 starne lontano . Con resistere dunque alla cupidità , e fi-
 nalmente con fuggirla ella si sforza , e supera , e si opera
 temperatamente in così fatti piaceri . Ne gli altri piaceri
 poi , che sono intorno al nutrimento , perche gli appe-
 titi loro sono dati per conseruarci , cò riguardare il sem-
 plice bisogno della Natura , & astenersi da quello , che
 è souerchio , si potrà ottenere similmente la Temperan-
 za . E degno d'imitatione sarà l'esempio d'Alessandro
 Magno , à cui hauendo la Regina Ada presentato cibi
 delicatissimi , e Cuochi eccellenti , hebbe à dire , che'l
 viag-

viaggio della notte gli seruiua per appetito al pranso la mattina, e la parçità del pranso gli era condimento della cena. E'l medesimo significò l'accorto Spartano condotto da Dionisio, accioche gli cucinasse il brodo negro alla Spartana, cibo, e non beuanda (come altri credono) appresso quella natione molto pretioso, e delicato. Percioche Dionisio appena assaggiatolo, stomacandosi, lo gittò via. Onde lo Spartano gli disse esser necessario, per gustarlo, esercitarsi prima secondo il costume Spartano, e lauarsi poi nel fiume Eurota. Dalle quali cose si caua, che l'esercitio deue essere incitamento dell'appetito; nè s'hà con delicati cibi, e variati sapori à sforzare la natura à trapassare il termine del suo bisogno, mettendo ogni studio à perdere la dispositione della Temperanza, e la Sanità. Mà si deue partire dalla mensa con lasciar luogo alla Torta, come disse à gli amici suoi Filippo, il quale essendo ad vn conuito, e vedendo deboli le prouisioni, auuertì i conuitati à star ritenuti in mangiare, e che lasciassero luogo alla Torta, che douea venire. Onde essi col piacquole inganno leggiiermente passandola, rimasero à sufficienza satolli. E ciò succederà con ageuolezza, se l'huomo vserà i suoi conuiti, e le sue cene al modo di Platone; venendo detto da Timoteo per testimonio di Plutarco che coloro i quali cenauano con Platone, poteuano il giorno seguente ancora cenar con appetito. E se la persona dalla fouerchia cupidità farà poi in modo trauagliata, che nò possa fissarsi nella bellezza della Virtù, e stia per traboccare nell' intemperanza, dourà riguardare alla bruc-

tezza

tezza de' Vitj , e de i difetti , che li sono conseguenti ; poiche vedendoli laidi , & abbomineuoli , farà costretto à fuggirili . I Vitj compagni dell'Intemperanza si comprendono dal considerare , che gli intemperanti sono tali per li fouerchi piaceri Venerei , e del bere , e del mangiare . Per la qual cosa da simiglianti disordini nascendo la crapola , l'ebbrietà , da queste vien prima l'offuscatione dell'intelletto ; onde ben disse quel Comico , nè la mente , nè il piè può far l'offitio suo . Dalla qual cosa segue poi , che'l parlar pazzo , e gli atti ridicoli , e sporchi sono conseguenti all'Intemperanza . E quindi gli Spartani volendo allontanare i Figliuoli da tali mostri , gl'introduceano à veder le cene de serui loro imbriachi ; accioche l'esempio della dissolutezza , & isporchezza d'essi douesse spauentarli da Vitio così fatto . E perche l'Ebbrietà , la Crapola , e i piaceri Venerei di fouerchio frequentati si come ne priuano del vigor dell'animo , così anche ne consumano le forze del corpo , di quì i medesimi Vitj sono accompagnati da infermità incurabili , da cruciati estremi , e da morte prestissima . S'aggiunge , che l'esempio in fin delle bestie , quantunque in esse non cada Temperanza , ne potrebbe rendere in ciò cauti ; e di grandissima vergogna confonderci . Percioche in vn determinato tempo dell'anno sogliono per ordinario folamente congiungersi , e quando le femmine hanno conceputo , e sodisfatto all'intentione della Natura , ciò rifiutano . E così obseruando la vita di tutti gli Animali , da quelle specie in fuori , che sono voracissime , l'altre misurataméte si pascono . Il che fà , che tutte le specie
de

de gli altri Animali , ritenendo per ordinario vn medesimo corso di vità naturale , godono ancora vna quasi perpetua sanità; cosa , che ne gli huomini intemperanti in contrario veggiamo ; poiche per la varietà de' cibi , e delle isquisite viuande , quasi ch' à bere , & à mangiare siano nati , sforzando la propria Natura à riempierli di souerchio , la sforzano insieme à morte innanzi al tempo con infermità miserabile. Onde ben disse Cesare, che la Crapola ammazzaua molti . E da tal danno , e bruttezza verranno finalmente in gran parte sicuri s' osservando il bellissimo precetto di Socrate , schiueranno i cibi , i quali moueranno l'appetito senza fame , poscia che la Crapola ammazza molto più , che non fa la spada . E tanto per hora sia detto della Temperanza vera , che cosa sia , e delle specie della non vera , e come la vera si possa acquistare , e per conseguente fuggir l'altre ; Mà passiamo alla Fortezza .

Della Fortezza . Cap. IV.

HAbbiamo veduto , che l'appetito Concupiscibile, e l'Irascibile ci sono dati dalla Natura quello per conseruarci con abbracciar le cose simili all'esser nostro e questo per difenderci dalle dissimili , e dalle contrarie; & habbiamo ancora detto, che intorno à tali cose cōtrarie trauagliaua la Fortezza, per auzzarci à sopportarle. Hora volendo discorrerne più particolarmente , è da presupporre per chiaro , che le cose , dalle quali ella ci vuole difendere , e che cerca di ributtare , siano cattive .

C c

Per-

Percioche, se fossero buone; non le scaccierebbe; e perche tali cose sono distruggitrici dell'esser nostro, e per conseguente apportano timore, e spauento; siegue, che la Fortezza s'affatichi intorno al timor del male, ch'è per offenderci. E conciosiache ciascuno, il quale s'opponè à qual si voglia male, lo faccia, confidando di potergli resistere, e sopportarlo, & alle volte ancora con speranza di superarlo; ne nasce, che la medesima Fortezza trauaglia non solo intorno al timore, mà anche intorno alla confidenza. E perche il terribile è prima cagione, che ne muoue ad oprare; siegue, che principalmente ella opera intorno al timore, e secondariamente intorno alla confidenza. Nascendo adunque il timore dal pericolo del male, e quello, dal quale ci deue difendere la Fortezza, essendo male, che per non esser sopportato da noi, ci fa biasimare di timidità, e sopportato riportiamo lode di Fortezza; è chiaro, che'l timor della Pouertà non sarà il soggetto di questa Virtù: perche, sopportandola, non siamo lodati per forti, e non la sopportando, non siamo stimati vili. Oltra che molti si veggono spendere larghissimamente, senza spauentarsi per timore di rimanere poveri, che poi nella guerra riescono timidi, e codardi. Dalla qual cosa si comprende, che'l timor della Pouertà non è il soggetto, intorno à cui la Fortezza si raggira; perche colui il quale fosse forte contra la Pouertà, farebbe forte anche nella guerra. Il timor dell'infamia non appartiene similmente à questa Virtù, conciosiache in ogni maniera, e sempre sia lodeuole il temer la vergogna; doue che'l temere assoluta-

solutamente il male , intorno al quale s'occupa la Fortezza , non è lodeuole , mà in fin à vn certo segno ; nè perciò si deue fuggir d'opporsegli . Non è anche soggetto della Fortezza il timor del male , che nasce da infermità ; perche quiui non consiste ne Virtù, ne Vitio ; e non è in podestà nostra il fargli contrasto , nascendo da interna intemperie de gli humori , che s'alterano per difetto di natura . Ma il timore intorno à cui trauaglia la Fortezza , è di male eterno , che sia per offenderci . E così quando alcuno è detto forte , perche tolleri la Pouertà , ò non tema le malatie ; non è propriamente forte , mà è per vna certa simiglianza , che tiene col forte . Conciosiache intorno à tali mali stia intrepido , com'esso forte intorno al proprio soggetto . Il soggetto dunque spauentoso, intorno à cui la Fortezza s'impiega, douendo nascere da mal' estrinseco , che può offenderci , e non ci essendo maggior male della Morte, poiche ne distrugge affatto ; si può conchiudere , che la Fortezza trauagli intorno al terribile , che può apportar la Morte . E conciosiache la Virtù s'affatichi intorno à quel soggetto , doue può oprare eccellentemente, e mostrare il suo valore ; nè la Morte , che ne può succedere per naufragi , e tempeste di mare , nè la Morte naturale saranno la propria materia del forte , benchè in queste anche non si mostri pusillanimo ; perche eccedendo tali terribili le forze humane, òd essendo ineuitabili, non può l'huomo far contrasto , nè mostrare contra essi il proprio valore . E dunque la materia della Fortezza il terribile , che può apportare honesta Morte , e che non su-

pera le forze humane. E se la Fortezza è dirizzata alla nostra difesa; propria materia del forte sarà il terribile, che potrà apportargli Morte honesta, cioè per difendere, & acquistar l'honesto. E conciosia che non siamo nati solamente à noi stessi, mà principalmente à beneficio, e seruitio publico, e quella sia più bella attione, che porta seco maggior giouamento al viuer Ciuile; il terribile, intorno à cui opererà l'huomo forte, sarà la Morte, che per interesse publico gli potrà venire nella guerra. Perciochè tale attione farà per fine il più nobile, che possa essergli proposto. Essendo tale dunque il soggetto del forte, e potendosi intorno ad esso confidare, e temere più, e meno di quello, che conuiene, e douendo la Fortezza, come tutte le altre Virtù, esser regolata dalla retta Ragione, e star nel mezo de gli estremi vitiosi dell'eccesso, e del difetto; potremo dire, ch'ella sia quella mediocrità, che consiste frà la Timidità, e l'Audacia, per la quale, chi la possiede, teme, e confida, come ricerca la retta Ragione nè gli oggetti terribili, che possono apportargli Morte honesta. E considerando gli estremi, frà quali è collocata, dalla banda del Timore, chi eccede in non temere cosa alcuna, con tutto che superi le forze humane, come sono i Terremoti, i Diluuji, le Saette, e cose simili, si può chiamare stupido, e pazzo; mà chi manca d'ogni cosa teme, è vile. Dall'altro estremo poi del confidare, chi di souerchio confida, è detto audace; e chi niente confida, è similmente vile, e còdardo. Mà questa, e la già detta sono viltà di specie diuerse, se bene con lo stesso nome si possono chiamare; poiche

poiche da diuerse cagioni deriuano . E perche il temere è maggior passione, che non è il confidare; di qui è, che coloro, i quali di fouerchio temono, mostrano maggiormente la lor viltà , di quelli, che mancano nel confidare . E di quegli estremi pare , che l'audace s'auuicini più al forte del timido ; perche delle due conditioni , che al forte si ricercano intorno all'oggetto terribile , che sono il sostenere , e sopportare il dolore , che gli può arrecare , & il confidare di vincerlo , d'amendue il timido è priuo . Percioche fuggendo il pericolo , non ardisce per conseguente, nè confida di superarlo ; onde si tiene lontano dall'affrontare l'oggetto spauenteuole . Doue l'audace soprabbondando nella confidenza , ardisce d'entrare in pericolose imprese , & in ciò hà qualche simiglianza col forte . Mà è poi da esso differente, che doue il forte si muoue per la retta ragione , & auanti al pericolo è tranquillo, e modesto , e nel pericolo si mostra vigoroso , & intrepido, e quanto più cresce il pericolo, tanto più si scuopre in proportionc animoso , è saldo ; l'audace senza ragione temerariamente si muoue, e corre precipitoso ad oprare , onde innanzi al fatto si milanta , e scoprendo poi il pericolo , non stà saldo , e rimettendo l'ardire , passa nell'altro estremo , e s'auuilsce, e fugge . Oprando dunque il forte nella maniera , che s'è detto, intorno al terribile , che non eccede le forze humane . Temerità , e Pazzia farà , e non Fortezza quella di colui , che per mostrarfi di valore entrerà in mare , mentre sarà tépestoso, & in altro pericolo senza alcun degno proposito. E tale sarebbe stata l'attione di Cesare, quando

do volca persuadere i Marinari à sforzare la Fortuna del mare ; & à passarlo da Durazzo in Italia . Dico sarebbe stata tale la sua attione ; se la necessit  della guerra à ci  non l'hauesse indotto per andare à condurre le genti , che mancauano . M  , quando , per honesta cagione il forte si troua in cosi fatti pericoli , se bene non   proprio soggetto ,   cui egli trauaglia , n  pu  mostrare in ci  il valore suo ; tuttauia st  intrepido , come conuiene , & anche intorno   i folgori non mostra vilt  alcuna come Tiberio , che per non sentirli , nascondeua la testa sotto il capezzale . E ben vero , che gli spiace cosi fatta Morte ; poich  non pu  mostrar proua della Virt  sua ; e desidererebbe di ritrouarsi pi  tosto ne' pericoli di perigliosa guerra in fatto d'arme contra i publici nemici ,   in assalto , ouero in difesa d'vna Citt  per la Republica , e per lo suo Signore . E perci  Enea appresso Virgilio si duole nel suo naufragio , e dice .

*O mille volte fortunati , e mille
 Color , che sotto Troia , e nel cospetto
 De' Padri , e de la Patria hebbero in sorte
 Di morir combattendo . O di Tideo
 Fortissimo Figliuolo , io non potei
 Cader per le tue mani , e lasciar' iui
 Questa vira affannosa , oue lasciolla
 Vinto per man del bellivoso Achille
 Estor famoso ; e Sarpedonte altero .
 E se d'acqua perire era il mio fato
 Perche non doue Xanto ,   Simoenta
 Volgon tanti armi , e tanti corpi nobili ?*

E per-

E perche il forte è tale per l'habito, ch'è quasi vn'altra natura, egli ne i pericoli, quantunque improuisi, opera con animo così tranquillo, come se di lungo tempo gli hauesse preueduti, ò fosse del continuo in essi; proprietà, la quale se bene è commune à tutte le Virtù; non dimeno nelle attioni della Fortezza tanto più riluce, quanto il suo soggetto per esser ripieno di spauento la rende più difficile, e più marauigliosa. Per la qual cosa il forte non si scuote punto per il timore, mà piglia quella resolutione, e quel partito, che ricerca la Prudenza; e non pure egli si mantiene intrepido, mà procura, hauendo compagni nell'istesso pericolo, di rincorarli, e liberarli dal timore. Posciachè ne i più perigliosi trauagli l'vsar rettamente non solo in beneficio proprio (alche la Natura ne suol fare accorti) mà de gli altri ancora la Ragione, dimostra quella fermezza d'animo, ch'è conseguente all'habito virtuoso. E perciò il medesimo Vergilio introduce Pallate ad innanimire i Soldati suoi, ch'erano posti in fuga, & à fermarli contra i nemici; e fra l'altre cose dice.

E di lor nullo

E' che sia Dio; son'huomini ancor'essi,

Come s'iam noi; e noi, com'essi, hauemo

Il cor, le mani, e l'armi.

E conciosia che'l forte operi, come tutti gl'altri Virtuosi, per l'honesto; non si espone à pericolo della Morte, per ottenere semplicemente Honore, ò per fuggir vergogna, nè meno perche tema la forza del Superiore, che ciò gli comandi, ò lo minacci. Percioche colui, che per
tali

rali rispetti solamente si muoue, cessando essi, non opera, e per conseguente non conosce, e non estima l'honesto, senza il quale la Virtù non può stare. Nè meno il forte entra in pericolo contra il nemico, perche sia più sicuro nell'armi, & habbia maggior' isperienza in maneggiarle di lui. Poiche non hauendo altro fine, che dell'honesto, quantunque fosse poco, ò niente esperto nell'armi, e l'auuersario fosse espertissimo, non resterebbe d'esporsi à Morte honesta, e contra colui farebbe ogni suo potere. Per la qual cosa non si muoue anche, per ira, ò per desiderio di vendicarsi, ò per amore, ò per qual si voglia affetto. Percioche da così fatte passioni le fiere vengono guidate, che sono di Virtù incapaci. Oltra che veggiamo molti innamorati per desiderio d'ottenere la Donna amata, ò perche altri nó l'ottenga, e per gelosia mettersi à pericoli di Morte, che cessando poi la passione, cessa insieme in loro vn tale ardore. Non si muoue dico il forte per semplice affetto; mà per l'honesto, à cui sempre hà riguardo. E perche confida, e mai non dispera, non entra in battaglia, nè in pericolo per esser disperato; nè di lui si può dire quel detto:

Per desperation fatto sicuro.

Mà è sicuro, & intrepido per l'honesto, e come ricerca la Ragione retta. Et ancora che'l forte abborrisca la desperatione, non si mette tuttauià à pericolo, & à battaglia alcuna, per essere stato in altre imprese vittorioso, con hauere speranza di certa vittoria. Percioche presentandosi gli honesta Morte, nó ricusa il pericolo, quando anche il timore soprauanzi ragioneuolmente la speranza.

ranza . E massime che'l forte (come habbiamo discorso) s'affatica principalmente più intorno 'al temere, che al confidare ; e mostra più il suo valore in sostenere il male, che in confidare , e sperare di vincerlo . E perch'egli opera per elezione , e perciò conosce , e vuole quello , che fa ; è chiaro , che non entra in pericolo alcuno per ignoranza , togliendo vn'impresa per facile , che sia difficile , con mostrarli ardito , pensando d'oprar contra soggetto debole ; onde con agevolezza , e senza rischio sia per riportarne vittoria . Percioche sarebbono forti anche gl'imbriachi , che si mettono à pericolo non conoscendo . E per la medesima cagione il forte conoscendosi padrone de' suoi atti , e che influsso alcuno non può sforzarlo , non corre precipitoso à i manifesti pericoli della Morte , dando pazzamente credenza al destino . Mà comprendendo il pericolo quantunque grande , tuttauolta che possa apportargli honesta morte , se gli oppone ; e quanto è più honesto il fine , tanto più volentieri sopporta la grandezza del pericolo , e i dolori circostanti . E benchè le molestie , e le passioni , che intraiungono nell'esercitare la Fortezza ; cagionino , che le sue attioni non siano , come quelle delle altre Virtù , piene di piaceri ; nondimeno il fine , per cui si fanno , essendo l'honesto , di che non si può dare cosa più bella , fa , che prontamente sopporta ogni dolore , per ottenerlo . Essendo più eleggibile all'huomo forte la morte subita , mà honesta , che la vita lunghissima accompagnata da bruttezza .

Delle specie di Fortezza impropria. Cap. V.

SE le cose dunque, che habbiamo discorse, sono vere; ne siegue, che specie di Fortezza non vera sia quella di coloro, i quali entrano in pericolo, per ottenere honore, o d'utile alla Patria, e per fuggire la vergogna, che dalle leggi è imposta, o la pena de' Magistrati, o de' Capitani Generali. E similmente, che la Fortezza prodotta dalla peritia, dalla speriencia del maneggiar l'arme sia vn'altra specie di non vera Fortezza, com'è quella de' Soldati, e de gli Schermitori contra coloro, che nè Soldati, nè armigeri sono. E che specie di simile qualità sia ancora Fortezza, che nasce da impetuoso affetto. E quella, che per li successi altre volte ben riusciti mette in speranza d'esito simile, e ne fa entrare in pericolo; tom'anche quella, che per desperatione vien cagionata; e quella, che nasce da ignoranza; e finalmente quella, che viene per falsa credenza di destino. Queste, dico, saranno specie di non vera Fortezza. Poiche tutte mancano del fine honesto, e non oprano con habito virtuoso. E ben vero, che l'vna è di miglior conditione dell'altra. Percioche quella specie di Fortezza, che Civile possiamo chiamare, da cui gli huomini sono mossi per ottenere gli honori della Republica, e per fuggire la vergogna, s'accosta più di tutte alle Virtù. Conciofia che l'desiderare l'honore, e l'fuggire la vergogna sia affetto buono, e paia, che da Virtù derivi. E di queste due quella, che per honore opera, è migliore dell'altra;

tra ; perciocche l'eleggere, e seguire il bello è cosa più degna del fuggire il brutto, & à quello di necessità è conseguente il fuggire la vergogna, doue al fuggire la vergogna non è conseguente di necessità l'honore, e quando vi sia, e per accidente. Men degna è poi quella Fortezza, che vien cagionata dall'vtile ; conciossia che s'al- lontana più dall'honesto. Perciocche chi s'espone à pericolo per timore della vergogna, non opera mai cosa contraria all'honesto, poiche rimarrebbe contra la sua intentione suergognato. Mà chi si propone l'vtile, molte volte può mettersi à rischio dishonesto, e non istimar l'honore, nè la vergogna. Ottiene poi l'ultimo luogo chi opera per timore, perciocche hà del seruile. Hor le quattro specie raccontate di Fortezza impropria hanno hauuto origine dai legislatori per quei rispetti comuni, per li quali, secondo Platonè nelle leggi, furono costretti di proporre vniuersalmente à tutte l'opere buone il premio, & alle cattiuè la pena. Perciocche hauendo eglino risoluto di render felici più, che poteano, gli huomini ; e prouando, che l'honesto, per cui bramauano, che optrassero, era malageuole da essere compreso da loro, in luogo suo proposero l'Honore. E comprendendo di più, che la fragilità della Natura nostra non era con tuttociò pronta à far bene ; per allettarci maggiormente, aggiunsero all'honore premio della Virtù l'vtile. Mà vedendo finalmente, che tali incitamenti non erano anche bastanti à farne operare conforme al dovere, e che spesso traboccauamo nel male ; posero la Vergogna per primo freno delle male opere. E crescen-

do tuttavia la maluagità humana, & hauendo tanto
 maggior bisogno di possanza estrinseca, che l'astinges-
 se ad oprar bene, quanto più s'allontana dalla cognitio-
 ne dell'honesto, aggiunsero alla Vergogna il castigo,
 vltimo ritegno della Giustitia per li cattui, iuducendo-
 li per forza à quello, à che per electione debbono, e non
 vogliono appigliarsi. E così fatte specie di Fortezza,
 improprie, nascendo da legislatori, comprenderemo sot-
 to il nome di Fortezza Civile. A questa è inferiore quel-
 le Fortezza, che nasce dalla speriencia; percioche mo-
 strano coloro, i quali per essa oprano, che senza tal van-
 taggio non entrerebbono in pericolo, e stanno saldi fin
 tanto, che si veggono superiori con l'arte, e con l'ispe-
 rienza; mà crescendo il pericolo, e la forza del nemico,
 cedono. Doue il forte Civile stimando sopra ogni cosa
 i premi, e le pene della Republica, siegue la battaglia,
 coraggioso fino al fine. Succede alla Fortezza cagio-
 nata dalla speriencia quella, che nasce per la speranza,
 di douer vincere, per hauer vinto altre volte. Percioche
 coloro, che per tal rispetto oprano, ancorche speran-
 do bene, confidino, e siano simili al forte; nondimeno
 da esso sono più lontani del Civile, e dell' isperimenta-
 to; poiche costoro non confidano tanto, ch'ancor non
 pensino di poter sopportare alcun male; mà quelli en-
 trano in battaglia, stimando di rimanere superiori, e di
 non hauer'à prouare male alcuno. È di questa è affai
 più indegna la Fortezza prodotta da impeto d'Ira, ò di
 qual si voglia altro affetto. Percioche hauendo noi tali
 mouimenti communi con le Fiere, oprando spinti sem-
 plice-

plicemente da essi, e non da Ragione, facciamo cosa simile più alle bestie, che à gli huomini. Non niego già, che l'Ira mossa per l'honesto, e moderata dalla Ragione non sia Virtù, e ch'ella non accresca mirabilmente il vigore per le forti operationi, sì come la cote affina il taglio del rasoio. Mà dico, che sì come ella è naturale in noi più di tutte l'altre specie di Fortezza impropria fin quì dette; così venendo priua della scorta della Ragione, hà più dell'animale, che dell'huomo, & è più lontana dalla vera Fortezza di tutte l'altre, che habbiamo raccontato. E con simigliante Fortezza, che nasce da furore, e da affetto, possiamo metter quella, che viene da disperatione, nascendo similmente da impeto sfrenato, e da inconsiderata risoluzione di voler morire; onde hà del pazzo, e del fiero. Di questa sorte fù la Fortezza del soldato d'Antigono, allegato da Plutarco; perciocchè essendo egli mal disposto della vita, e poco sano, il Rè per hauerlo conosciuto di valore in molte imprese, lo raccolse, e fece con ogni diligenza medicare, e guarire. E ritornando poi alla guerra, e mostrandosi freddo in quelle fattioni, nelle quali soluea essere ardentissimo, il Rè marauigliandosene, lo riprese; ond'egli senza scusarsi, tu seì stato, ò Rè (rispose) la cagione di rendermi meno ardito; poichè m'hai liberato da quella miseria, dou'io era, per la quale stimaua poco la vita. A questa siegue la Fortezza prodotta da ignoranza; perciocchè l'huomo per essa non solo opera senza elettione, mà anche senza vera cognitione del soggetto, intorno à cui trauaglia; e tosto che lo scuopre terri-

terribile, s'auuiliſce, e fugge. L'ultima, e più ignobile ſpecie di Fortezza impropria è quella, che viene dalla opinione del deſtino, naſcendo primieramente da ignoranza, e poi da neceſſità. Concioſiache ſe l'huomo coſì fatto vedeſſe, che'l deſtino non foſſe, e ch'egli, tentandò Dio, con eſporſi à manifeſti pericoli, poteſſe di leggiero rimaner priuo, della vita, che per altro potrebbe conſeruare, ſenza dubbio non ſi porrebbe à riſchio alcuno; e coſì eſſendo più d'ogni altra lontana dall'elettione, è frà tutte le cattive peſſima. Poiche il falſo penſiero della neceſſità è cagione di leuare il conſiglio, la deſ liberatione, e l'eſecutione agli huomini di queſta maniera forti, e li fa viuere ſenz'atto di Prudenza, e di Ragione. E per venire a regola, quanto più ſi poſſa in coſì fatto caſo, vni uerſale; perche la vera Fortezza naſce dall'habito virtuoſo, ch'opera intorno à ſoggetto terribile per fine honeſto, ogni volta, ch'alcuno ſarà intrepido contra ſimigliante ſoggetto, mà per altro fine, che per l'honeſto, a mouerà per altra cagione, che per l'habito della Fortezza, ò ſia ſoſpinto da cagione interna, ò per qual ſi voglia altro habito, òd affetto, ſarà forte impropriamente. E di tali ſpecie di Fortezza quelle faranno più, e meno dalle altre perfette, òd imperfette, che più, ò meno s'auuicineranno all'honeſto. Queſte ſpecie di Fortezza impronta ſono ſpeſſo da Capitani Generali conſiderate, & hora d'vna, & hora da vn'altra, & hora di parte di loro, & anche dell'honeſto ſi ſeruono in accendere i loro ſoldati alla battaglia, ſecondo che l'occasione richiede. E il proporre, come ſi truoua infinite volte, a i
ſolda-

foldati la vita, la libertà delle Mogli, de' Figliuoli, e della Patria, senza fallo, altro non è, ch'vn proporre l'honesto. E Cesare in Farsaglia, douendo far giornata con Pompeo; cercò di giustificare la causa, e di mostrare a' suoi soldati, che combatteuano per la Giustitia. Il medesimo fece Scipione Padre dell' Africano nell' apparecchiarsi per combattere con Annibale; e prouata l'honestà della causa, ricordò a' suoi, che haueano altre volte vinto quel nemico; e di poi si sforzò d'infiammarli ad odio, & ad ira, proponendo finalmente loro la necessità ò mostrare, che rimanendo vinti, la Republica ruinaua. Et Annibale nello stesso tempo confortò i suoi a combattere per la necessità, mostrando, che, quando fussero perditori, non rimarrebbe loro luogo di salvarsi, e che in miserissima seruitù farebbono caduti; li confortò insieme dall'vtile per la preda grande, ch'erano per ritrarre dalla vittoria, e dalla peritia, e gloria loro nelle guerre di tant'anni, e dalla sua propria. E finalmente cercò d'accendere il suo esercito d'ira, mostrando, che i Romani fossero crudelissimi, e superbissimi, e che da loro egli & i suoi soldati fossero stati richiesti à Cartaginesi per punirli. Marcello, similmente, hauendo riceuuto da Annibale vna picciola rotta, spinse i suoi soldati à combattere, e di nuouo con maggior valore, per cancellare la vergogna, e racquistare l'honor perduto. Et il medesimo Cesare doppo il danno fattogli da Pompeo à Duraazzo, hauendo notato d'infamia i codardi, ricordò à gli altri l'antico valore. E quasi d'ordinario nelle battaglie contra Francesi nõ proponeua cosa maggiormēte à soldati,

dati, per renderli forti, che la Virtù loro, e la gloria delle passate imprese. E per la peritia de' suoi, & imperitia de' nemici combattè contra Pompeo in Farfaglia. Alessandrio innanimi parimente quei soldati, che mandò ad assalire il passo della pietra tenuto da Arimazzo, per l'antico valore d'essi, e per lo premio, proponendo à colui, che fosse stato il primo à salirui dieci talenti, & à gli altri in fin' à dieci compagni noue per vno. Dell'affetto ancora dell'amore, oltra quello dell'Ira, trouiamo, che Capitani si seruirono. Percioche nella guerra di Granata i Cauallieri per amore delle Dame loro fecero opera di singolar Fortezza. E di quì Platone nel Simposio scrisse, che inuincibile sarebbe vn' esercito raccolto d'Amanti. Mà tale amore di Platone per auuentura non sarebbe cagionato da semplice affetto, mà da habito d'amicitia fondato su l'honesto, nascendo dalla Venere Celeste, com'egli presuppone, che produrrebbe gli huomini forti di vera Fortezza. Si come dobbiam stimare, che fossero gli Amanti della Coorte sacra, con la quale Pelopida à Tegira riportò vittoria de' Lacedemoni. E possiamo similmente credere, che Pamine ricercasse così fatta amicitia, quando notando appresso d'Homero Nestore, che non fosse pratico ad ordinare le schiere de' soldati, volendo, che i Greci si rannassero insieme per Tribù, e per compagnie, disse, che meglio era accompagnare gli amanti, ò diciamo gli amici insieme. La Fortezza poi cagionata per ignoranza si vede ne i Neruii, che assaltarono Cesare, credendo, ch'egli fosse spauentato, e si contenesse ne gli alloggiamenti

menti per paura, e non per stratagemma. Ond'egli fermandosi contra loro, con agevolezza li ruppe, e per la maggior parte gli uccise. E per indurre anche col mezzo della disperatione i soldati à combattere con maggior ardore, ritrouiamo, che l'istesso Cesare combattendo con gli Heluetij, lasciò il cauallo fuori della battaglia, e comandò, che gli altri facessero il medesimo. E gli Heluetij perche fosse à ciascuno d'essi tolta la speranza di ritornare à Casa, e fossero costretti à combattere ostinatamente, abbruciarono dodici delle loro Città, e quattrocento Villaggi. Quella del destino è similmente ordinaria de' Turchi, e l'opinione di tale necessità cercano d'imprimere ne i loro soldati, per spingerli pronti à manifesta morte. Dalle cose, che habbiamo diuifato, viene per conseguente chiaro, che coloro, i quali si danno la morte, per fuggir alcun male, come la pouertà, le prigioni, e così fatte sciagure, non sono forti: posciache non sopportano la morte, perche sia honesto, mà perche non sono bastanti à sostenere i trauagli, e le straordinarie molestie, & afflittioni. E di qui non siegue già poi, che Catone facesse atto vile in ammazzarsi; poiche egli non si priuò di vita, per fuggire, come i codardi, minor male della morte; mà per conseruare appresso a i suoi Cittadini quella riputatione, che si tenea più cara della vita, e che dandosi in poter di Cesare, hauerebbe perduta. Mà con tutto ciò non è parimente da dire, che egli facesse azione forte, nè virtuosa, non hauendo lasciata la vita per fine honesto, nè con mezzo honesto; ond' egli, & altri così fatti non sono degni d'honore, cò-

forme alle leggi della Virtù , e della Republica perfetta , quantunque fossero riputati degni di quell'honore , che s'erano proposto delle loro Republiche ambiziose , & imperfette. E perche nelle altre Virtù per la stessa cagione de' fini diuersi dall'honesto , e dalle circostanze possono succedere attioni , che paiano , e non sono veramente virtuose ; in ciascuna d'esse potranno risorgere ancora diuersè specie di Virtù improprie nella maniera , che habbiamo veduto nella Temperanza , e nella Fortezza . E come alcune specie d'Intemperanza , e di Fortezza improprie , che habbiamo veduto , possono seruire al Morale , & al Politico per gradi , e dispositioni alla vera Temperanza , e Fortezza in quella guisa , che l'amor seruale è grado , e dispositione all' amor filiale ; potrà parimente il medesimo nell'altre sorti di Virtù succedere .

Della differenza , ch'è frà'l forte , & il soldato .

Cap. V. I.

H Ora è facile da raccorre dalle cose , che habbiamo vedute , la differenza , ch'è frà'l forte , & il soldato , e frà'l intentione dell'ottimo Principe , e dell'ottima Republica , e quella del Capitano intorno à i Cittadini , & à i soldati nelle battaglie . Il forte dunque si propone solamente l'honesto , & ogni volta , che gli siano poste innanzi attioni , nelle quali non possa ottenerlo , s'astiene dal farle . E col suo proponimento s'accorda quello del Principe , e dell'ottima Republica . Percioche hauendo effi proposto di fare , quanto più possono , perfetti
i loro

i loro Cittadini , non gli scompagnano dall'honesto, & hanno il medesimo fine nelle battaglie col forte . Mà il soldato hà la sua intentione nella vittoria , e che sia honesta , ò dishonesta , non gl'importa . Et il medesimo pensiero è nel Capitano , anzi per esso Capitano è tale nel soldato ; poiche quello regola questo ; onde tanto procura di vincere colui , che guida, e gouerna l'esercito della causa ingiusta , quanto l'altro , ch'è capo della giusta . Et auuenga che amendue vsino, per ottenere la vittoria, dissimulationi, insidie, inganni, e rapine, e paia lecito ad vn nemico esercitar contra l'altro ogn'arte per riportar vittoria; essendo, come disse Cambise à Ciro appresso di Senofonte, differente il modo di trattare co i Cittadini, e con gl'inimici ; nondimeno la diuersità de' fini, e l'hauer la causa giusta , òd ingiusta , fa, che l'vno opera per così fatti mezi giustamente, e l'altro nò. Il forte parimente col fine accorda i principj interni della sua attione, e combatte per l'honesto , mosso dall' habito della Virtù ; percioche d'altra maniera non sarebbe virtuoso ; e l'istesso è desiderato dall' ottimo Principe per la ragione, che già s'è dettà, hauendo egli il suo pensiero riuolto alla perfettione del Cittadino : E quando egli propone il premio, ò la pena alle operationi timide , ò forti ; ciò fa per accidente, desiderando per se, che i Cittadini siano per l'honesto solo forti , e per l'habito , che gli corrisponde . Mà il soldato non opera per l'atto della Virtù, mà per quello dell'arte , che può stare dalla Virtù disgiunta ; e così non hauendo altro fine , che la vittoria opira indifferentemente per ogni principio, per

il quale pensa d'ottenerla, ò nasca da speranza, ò da speranza, ò da qual si voglia habito, ouer affetto . Et il Capitano nella medesima maniera , per dare ardire al suo esercito, & assicurarlo da paura , acciò che combatta , e riporti vittoria, lo conferma ne' medesimi affetti , e cerca di dargli quell'impresioni honeste, e dishoneste, vere, ò false, che possono farlo intrepido, e vittorioso. Può dunque l'huomo esser buon soldato col combattere secondo gli ordini della guerra, e i comandamenti del suo Capitano, e non esser forte ; non hauendo sempre il fine honesto, e non oprando per l'habito della Fortezza . E può similmente il forte ne gli honesti pericoli stimar la vita manco d'ogni valoroso soldato, quantunque più sperimentato di lui nell'armi. Poiche questi ricusa sempre la morte honesta , qual'hora non sia conforme à i precetti della guerra, e del Capitano, doue quello le vada incontro ardito, senza punto schifarla . E così il Capitano s'appaga de' suoi soldati ogn'hora, che valorosamente combattono , com'egli comanda , non riguardando , se tale attione venga prodotta da principj virtuosi, ò da vitiosi . Mà il Principe, e la Republica buona vuole, che i suoi Cittadini non solamente combattano arditi, mà che à ciò si muouano co' principj interni, & esterni honesti ; e riportando vittoria con dishonesti principj, non li reputa forti ; e non la potendo riportare combattendo con gli honesti, non resta di commendarli di Fortezza . E se auuenisse , che'l forte fosse soldato , se bene si feruisse della peritia militare, tuttauia non si scompagnerebbe dall'honesto ; percioche non mancherebbe d'esser

virtuo-

virtuoso. E se vero soldato dobbiamo chiamar colui, che non solamente si propone la vittoria per li mezzi, che dal Capitano gli sono prescritti, e per il maggior bene, che si possa ottenere, e nella più eccellente compagnia, che si possa considerare; vero soldato frà tutti farà quello dell'ottima Republica; poiche combatterà per il ben ciuile, e sotto la più degna forma, che nella Ciuità si possa comprendere, e con le più perfette regole, che si possano ritrouare. Per la qual cosa l'huomo così fatto sarà insieme vero soldato, e forte; perch' essendo Cittadino d'ottima Republica, non farà mai atto militare, che non sia virtuoso, e con l'honestà congiunto.

Come si possa fuggire il Timore. Cap. VII.

Rimane per vltimo da considerare più particolarmente in qual guisa l'huomo possa diuenir forte; e perche alla Fortezza è più contraria la Timidità dell'Audacia; ci sforzeremo di ritrouare i rimedij da cacciare il timore, per aprire più ageuolmente l'entrata alla Fortezza. E dunque da considerare, che la paura nasce dal pericolo del male, che viene appresentato dall'oggetto terribile, che stà per distruggerci, e leuarci la vita. E così possiamo dire, che due sono le cagioni, che inducono il timido à fuggire; l'vna il credere, che la vita sia il maggior bene, che s'habbia; e l'altra il pensare, che'l restarne priuo sia il maggior male, che ci possa auuenire. Onde per conseruare il maggior bene, e per ischifare il maggior male, che possa accadergli, elegge di fuggire.

gire . Il timido dunque verrà per auuentura assicurato, se riguarnerà, che l'opinione, sopra di cui fabrica il suo discorso, è falsa . Percioche è lontanissimo dalla verità, che la vita sia il maggior bene, che venga posseduto dall'huomo; e per conseguente è falso ancora, che la Morte, sua priuatione, sia il maggior male, che gli possa succedere . E ciò manifestamente si vede dalle cose da principio discorse; percioche fù dimostrato, che'l sommo bene dell'huomo veniuà dall'opinione della forma d'esso, secondo la propria virtù sua . Talche non consiste nella semplice vita; perche hauendola comune con gli altri animali, non faremmo nella nostra perfettione differenti da essi, nè essi da noi . In maniera, che viuendo vita di Sardanapalo, e non solo di Sardanapalo delitiosa, e colma di dishonesti piaceri, mà viuendo assolutamente vita bestiale, e ferina, faremmo felici; cosa inconuenientissima, & impossibile . Perilche essendo l'huomo ragioneuole, e ciuile, il sommo suo bene è riposto in oprare perfettamente à conseruatione della Ciuità, e della Republica, per rilucere in così fatta operatione principalmente l'honesto; e per essere la più nobile, e più degna, à che nella vita attiuà si possa peruenire . La onde si come la semplice vita non è il sommo bene humano; mà tal'è la vita ciuile in atto perfetto; così il maggior male, che l'huomo possa patire in quanto tale, non è la morte, nè la priuatione della vita naturale; mà la morte ciuile, e l'essere inhabile al commercio humano per proprio mancamento . Dico per proprio mancamento; posciache come il bene della vita attiuà consiste nella

nostra

noſtra operatione virtuofa; coſi il ſuo oppoſto naſce d al mancamento noſtro . Qualhora dunque la perſona, per ſaluare la ſemplice vita, ſaprà di commetter fallo contrario alla Ciuità , e di douerne per ſua colpa rimaner priuo ; conoſcendo perciò di perdere maggior bene della medefima vita, e d'eſſere inſieme per riportare mal maggiore della Morte naturale ; rifiutando il ſaluar la vita naturale , eleggerà più toſto la conſeruatione della vita, Ciuile , con ſopportar la morte naturale , che la Ciuile . Percioche ſaluando la vita, e perdendo l'honeſto, ſi conſeruerebbe , e viuerebbe in quanto animale ; mà ſi perderebbe, e morirebbe in quanto Ciuile . E per contrario ſaluando la ciuità, e l'honeſto con perdere la vita , morirebbe in quanto animale, mà come Ciuile viuerebbe nella ſua Republica glorioſo, & immortale . E da tal riſpetto Senoſonte moſſo, venendogli auuiſo, mentre ſacrificaua, della morte del Figliuolo à Mantinea, continuando il ſacrificio , depoſe la Corona ; mà eſſendogli ſubito ſoggiunto, che valoroſamente combattendo era riماſo eſtinto ; rimettendosela, chiamò gli Dei, à cui ſacrificaua, in teſtimonio, che in eſſo era ſtato molto maggiore il piacere della Virtù del Figliuolo , che'l dolore della ſua morte . E ciò diſſe Senoſonte ; percioche molto ben conoſceua, che hauendo il Figliuolo finita la vita in ſeruitio della Patria , & hauendola perciò ſpeſa à quel fine honeſto , à ch'ella naturalmente era deſtinata , apportaua al Padre , & alla Patria maggiore ſplendore , che non haurebbe fatta la ſemplice vita di lui inutilmente conſeruata . E non ſolo gli huomini di ſimigliante manie-

maniera faggi conobbero, che ci era tal bene molto più nobile, e degno della vita, & vn male molto più graue, e più da fuggire della morte ; mà dalle valorose Donne Spartane ciò fù parimente compreso , percióche mostrauano grandissimo contento , non che dispiacere, de' Figliuoli, che, per seruitio publico combattendo , rimaneuano estinti . E qualhora codardi si fossero saluati , come nemici talmente gli odiauano , che alle volte anche di propria mano diedero loro la morte. Mà che più ? gli animali irragioneuoli manifestano insieme di non tener sempre la vita per ben loro maggiore. Percioche sappiamo frà gli vcelli esser uene alcuni di tal sorte, come le Perdici, che mentre hanno i piccioli figliuoli sotto il loro gouerno , se veggono l'uccellatore dirizzato alla preda d'essi, s'inuiano ad incontrarlo, e saltandogli innanzi a' piedi, per leuarlo, e diuertirlo dal proponimento, gli porgono occasione d'insidiare à se stesse ; dalche per altro, con grandissima ageuolezza scampando , si asterrebbono . Et il medesimo si pruoua d'ordinario in tutte le Fiere , che mentre allattano i Figliuoli , espongono la vita senza alcun risparmiò al furor dell'armi, e per saluarli non riguardando alcuno di que' pericoli , che in altre occasioni non solo non incontrerebbono , ma con ogni loro potere cercherebbono di fuggire, danno a vedere chiaramente , che la conseruatione de' Figliuoli , e per conseguente della propria specie, è da esse molto più stimata della propria vita . Appare dunque, che non essendo la vita il sommo bene, che possiamo ottenere, nè la morte il più importante male, che ci possa intrauenire,

non

non dobbiamo anteporre la vita à tutte le cose, nè fuggire i pericoli della morte, nè la morte stessa per ogni occasione. E le cose, alle quali non dobbiamo anteporre la vita, sono quelle, per cagion delle quali la stessa vita ci è data, ch'è il fine humano, per cui l'huomo è huomo, & à cui deue dirizzare tutte le attioni sue, come dicemmo; conciosiache questo consista nel ben Ciuile, e nella vita virtuosa, la qual'è accòpagnata dall'honestà. Quindi nascerà, che la persona per ogni cosa, che sopporta, ò da lui ammessa gli verrà offuscata l'honestà vita in maniera, ch'egli rimanga inhabile al ben ciuile (come s'è già detto) disprezzerà la semplice vita, per non rimaner priuo della Ciuile, alla quale è nato. E per incamminarsi al disprezzo de' pericoli per l'honesto, dourà considerare, che molte volte fuggendo, si rimane più ageuolmente morto, che combattendo. Poiche il nemico ferendo senza contrasto, può priuarne della vita à suo piacere; mà contraponendos'egli può tenerlo lontano, scacciarlo, e rimaner sicuro. Di più l'huomo vilmente fuggendo, non solo mancherà nella Virtù della Fortezza, nella quale come à se stesso conuenientissima, deue procurare d'essere eccellente; mà si farà di peggior conditione d'infiniti animali debolissimi, che affattati per la conseruation propria, ò de' Figliuoli, amano meglio difendersi combattendo, come s'è già accennato, contra anche à sproportionata forza, che mettersi in fuga con partito dubbio di salvarsi. E se la bellezza, e dolcezza de' premj, e la bruttezza, e molestia delle pene hanno forza di spinger le genti, per altro timide, à manifesti pericoli della

I f

morte;

morte: chi mirerà la bellezza dell'honesto, il qual contiene in se maggior diletto, e splendore di tutti i premj del Mondo, e la bruttezza opposta, ch'è più molesta, e dolorosa della Morte: scacciando da se ogni timore, anderà intrepido, e forte nelle, benchè pericolose, honeste battaglie, e con più ardore di qual si voglia animoso soldato, che per affetto d'amore, ò di disperatione, ò per lunga speranza, ò per paura della pena, ò per desiderio d'utile, e di gloria si soglia accendere à combattere. E tanto basti della Fortezza, e delle specie improprie d'essa, e della differenza, ch'è tra il soldato ordinario, & il forte, e del modo d'assicurarsi dal timore, e di conseguire essa Virtù.

Della Mansuetudine. Cap. VIII.

DOppo la Fortezza non farà sconueneuole ragionare della Mansuetudine, come di quella, che trouaglia intorno all'affetto dell'Ira, la quale in vn certo modo appartiene ad essa Fortezza, e le pare conseguente; poichè dicemmo lei essere come sua cote, e pare ancora, che la Fortezza venga presupposta dall'Ira; perchè essendo l'Ira appetito di vendetta, & al vendicarsi essendo necessario per ordinario affrontare il nemico, e mettersi à pericolo contra l'oggetto terribile, ciò appartiene alla Fortezza. Per la qual cosa poichè l'Ira può appartenere per diuersi rispetti all'vna, & all'altra Virtù, & alla Fortezza come cote, & alla Mansuetudine come propria materia, e questa alcune volte presuppone quella;

la; andranno ancora ragioneuolmente congiunte; e la Mansuetudine seguirà la Fortezza. Diciamo dunque, che l'Ira è vn'affetto, che vien desto in noi per le offese, che ne sono fatte. E conciosia che elleno possano essere varie, e diuerse; varie anche, e diuerse possono essere le cagioni dalle quali vien mossa. E perche non tutte le offese meritano, che l'huomo s'adiri, nè contra tutti ci dobbiamo adirare in vn medesimo modo, nè in vn'istesso tempo, nè à vn medesimo termine; perciò l'huomo, che s'adira per occasioni conueneuoli, e contra chi, nel modo, nel tempo, & infino al segno, che si conuiene, è virtuoso, e si chiama mansueto: e chi nol fa è virtuoso. E colui, che in ciò manca, perche non hà il proprio nome, chiameremo flemmatico, ouer freddo, e potrebbe forse anche esser chiamato dapoco, & è biasimeuole, e seruile. Percioche non s'adirando di cosa alcuna, diuien bersaglio dell'ingiurie, e dell'insolenze altrui, e patisce ogni dannosa vergogna, & infamia. L'eccesso poi dell'Ira, può nascere in tutte quelle cose, che appartengono all'attione; percioche la persona può adirarsi con chi non conuiene, per cagione, che non conuiene, e più tosto, e per più tempo, che non conuiene. E può l'huomo eccedere nell'adirarsi in tutte queste cose; mà non già in tutte nello stesso tempo, per essere incompatibili frà loro, come hora vedremo. L'eccesso dunque dell'Ira, ch'è in tutte le parti dell'attione, non può andare vnito in vn soggetto, ma v'adiuiso, e compartito secondo la diuersità de gli humori, e delle complessioni. E così coloro, che hanno gli spiriti sottili, e disposti ad infiammarsi,

di leggiero s'adirano con chi non debbono, e più, che non debbono, & anche per cagioni, per le quali nõ debbono, ma presto anche s'acquetano, la qual cosa è in essi ottima. Conciosiacche sfogando l'Ira, la lasciano, e la celerità d'essi essendo impetuosa si fa manifesta; e per tal cagione sono chiamati iracondi. E quelli, che per eccesso di grandissima colera sono in ciò più intensi, e più subiti, vengono detti colerici. Mà coloro, che sono di spiriti più grossi, e terrestri, come veggiamo i melanconici, possiamo dire, che siano similmente di due maniere; perciocche alcuni sono chiamati acerbi, & altri molesti; e gli acerbi s'accendono più difficilmente, nè con tutti, nè per ogni cosa; mà adirati, che sono, malagevolmente si placano, nè senza vendetta, pare, che l'ira loro si possa sfogare, quasi che ricerchino il piacere della vendetta per medicina, e rimedio del dolore, che dall'offesa hanno ricevuto. E mentre ciò non succede loro, l'Ira nel sangue d'essi, come il fuoco in pece tenacissima, non cessa d'arderli di perpetuo desiderio di vendetta, & hanno bisogno di lunghissimo tempo per digerirla. Poiche la portano celata, nè con lo sfogare la passione loro con gli amici aprono la via all'esortationi altrui, che possano curarli. I molesti poi s'adirano per quello, che non devono, e più, e per maggior tempo, che non debbono; anzi mai non s'acquetano, nè depongono l'Ira, se non si vendicano, o non veggono punito il nemico; onde, viuendo in simigliante affetto, sono infino à se stessi insopportabili. Per la qual cosa gli huomini partiali, e sediziosi, facendo l'habito nelle vendette, viueno sempre
con

con defiderio d'offendere altrui; e fi come sono inhumani, e beftiali; e così trattando fempre di ferite, di morti, e dell'altrui diftruttioni, riefcono nel conuerfare odiofi, & intollerabili, e con tanta paffione, che prouano quafi maggior dolore; & affanno in fe ftelfi di quello, che à i loro nemici procurano. Hora i molefti sono fimili à gli acerbi, poiche tardi s'adirano, e tardi anche s'acquetano; mà sono poi peggiori de gli acerbi. Perche quelli non fi potendo vendicare, rimettono l'Ira con la lunghezza del tempo; doue i molefti mai non la depongono senza la vendetta. Onde fi come è impoffibile, che contrarie compleffioni fi trouino in vn foggetto, e l'effere infieme veloce, e tardo, palefe, & occulto, finito, & infinito; così è impoffibile, che in vna perfona medefima fi congiungano tutti quegli eccelfi dell'Ira, che à diuerfe, & à contrarie nature habbiamo veduto effere confequenti. Poiche non meno diftruggerebbono colui, nel quale fi trouaffero, di quello, che le contrarie qualità in atto, & in eftremo, e fproporzionato eccelfo lo ridurrebbono alla morte. E perciò potremo forse conofcere, come fi poffa intendere, che l'intero male diftrugge fe ftelfo. Conciofiache effendo il male priuation del bene, e l'intero male dell'intero bene, e perciò dell'effenza della cofa, nella quale s'hà da trouare; fiegue, che non fi potendo dar male alcunò in atto senza foggetto, l'intero male diftruggendo ogni foggetto non fi poffa mai ritrouare in atto, e così diftrugga fe ftelfo. Dalle cofe dette dunque potremo raccogliere, che due sono le principali fpecie di coloro, ch'eccedono nell'Ira, alle quali fi riduco-

no immediatamente due altre , gl'iracondi, e gli acerbi ; gl'iracondi quando sono in supremo eccesso, producono i colerici, e gli acerbi i molesti . L'estremo dunque, ch'eccede nell'adirarsi , è assai peggiore di quello, che pecca nel difetto . Percioche l'huomo , che cade in questo , nuoce solamente à se stesso, diuenendo per la sua dappocaggine preda di chi lo vuole offendere. Mà quello essendo intento nell'altrui offesa, e d'essa nutrendosi, è molto più ingiusto , & al publico più pernicioso . E la diffinitione della Mansuetudine, potremo dire, che sia vn'habito per cui , chi lo possiede , s'adira contra chi, e perche , e come , e quando , e quanto ricerca la retta Ragione .

Come l'huomo si debba adirare. Cap. IX.

E Benche sia malageuole il prescriuere alle persone le cose , il modo, il tempo , & il termine nell'Ira; tuttauia procureremo di darne qualche regola , che se non potrà abbracciare tutti i particolari , per essere infiniti , s'accosterà, quanto sarà per noi possibile, alla pratica, & all'operatione. Se l'Ira dunque è data per ribattere il male , che le soprasta, e l'offese, che ne vengono fatte , à fine di conseruarci ; questa sarà forse quella, che si mouerà per discacciare l'offesa della propria persona . E se l'huomo non è nato solamente per viuere, come gli altri animali , mà per viuere virtuosamente ; parrà molto più giusto l'adirarsi per ribattere l'offese , che c'impe-
diranno , e vieteranno il viuere virtuoso . E conciosia-
che

che la vita attiuā in suprema perfettione sia riposta nella Felicitā Ciuile, & à questa, e per questa l'huomo faccia, & dirizzi tutte le sue attioni; ragioneuolissima sopra tutte parrà l'Ira, che nascerà dall'offesa, che immediatamente verrà fatta nella Felicitā, e nella vita Ciuile. E perche alla conseruatione del corpo, & alla vita virtuosa, e felice si ricercano i beni esterni, come materia, & instrumento da operare; quindi ragioneuole viene ancora l'Ira per ribatter l'offese, che contra tali beni vengono fatte, come quelle, che possono impedire, e disturbare l'operationi della nostra vita, ouero della nostra Virtù, e della nostra Felicitā. Mà se l'Ira nell'huomo è affetto, che deue essere regolato dalla Ragione, e non muouerfi, se non per vendicare l'ingiuria vera, ò apparente, che n'è fatta, & essendo necessario à produrre questa, che vi concorra l'intentione dell'offensore: che elegga d'offendere, ò mostri di volerlo fare; quell'Ira parrà ragioneuole, che andrà contra persona, nella quale farà stata, ò si vedrà intentione di farne offesa. Mà se l'intentione, e l'opinione d'ogn'vno non può pregiudicare nella conuersatione, come quella de' vili, e viciosi, e che non sono in conto alcuno; nè anche l'offesa d'ogn'vno sarà meriteuole d'Ira; mà quella parrà veramente degna, che venendo da mala intentione apporterà all'offeso pregiudicio, e danno, e specialmente nella vita ciuile. E conciosia che i maggiori, & i capi della Republica; per auanzare gli altri di riputatione, possono col loro giudicio, e con le loro ingiurie nuocere massimamente altrui, & impedirgli il bene attiuo: parrebbe perciò,

ciò, che contra di loro la persona offesa indebitamente, si douesse principalmente risentire. Ma se l'offese, e l'ingiurie si debbono vendicare, per ricuperare la riputatione perduta: e colui resta veramente infame, e dishonorato, & incapace de' beni di virtuosa Republica, che contra essa Republica opra, offendendo i Magistrati, & i Capi di quella, ò coloro, che per legge di Natura con ogni esseruanza, e pietà si deuno osseruare; è manifesto, che l'huomo offeso, e ingiuriato dal Principe, ò dal publico Magistrato, ò dal Padre, e da persona, che in luogo di Padre debba riuere, non deue esercitare l'Ira, nè desiderare in simil caso vendetta alcuna fuori dell'honestà giustificatione, non si potendo ristorare ragioneuolmente l'offesa particolare con la publica, nè cō alcun'altra dishonesta operatione. E perciò biasimeuole fù l'Ira di Coriolano, quando per l'ingiuria riceuuta dal Popolo riuolse l'armi contra la Patria; e similmente quella d'Alcibiade, che per la medesima cagione diuenne nemico à gli Ateniesi, e gli hebbe à ruinare. Per la qual cosa pare, che si debba dire, l'Ira esser giusta per vendicarsi di coloro, che con mala intentione offendono, & apportano pregiudicio nella conuersatione, ogni volta, che la vendetta non sia in danno publico, nè contra l'honesto. E se l'Ira si deue muouere (come s'è detto) per l'offesa, che n'è fatta, ouero ne sopraffa; durerà, quanto la medesima offesa sarà presente, & apporterà danno, ò potrà farlo. Laonde volendo l'offensore restituire il tolto, e ricompensare l'offesa fatta, dourà l'offeso rimetter l'Ira; e non volendo l'offensore ciò fare, potrà

trà l'offeso adirarsi tanto , e per publica persona cercar vendetta , quanto la presente necessità della difesa della propria persona ricercherà , ò la solleuatione della verità , e del proprio honore . E se la vendetta è vna compensatione ; ella non deue eccedere il termine , e la proportion conueneuole del male , che s'è patito . Anzi se l'Ira hà per vltimo fine il saluare il bene , che viene offeso , ò tolto ; quallhora l'huomo haurà scacciata la forza del nemico da se , ò recuperata la robba , che gli haurà occupata ; ò chiarita la calunnia , che gli sarà stata data , e recuperato il suo honore; dourà placarsi . E conciosia che per la Mansuetudine si possa alle volte egualmente rimettere l'ingiuria , e vendicarla ; il perdono , come più difficile , renderà più illustre la Virtù ; e le couerrà molto più , che la vendetta . E massime perche il perdonare si fa sempre col discorso , e la vendetta non sempre , per venire spesse volte dal semplice affetto dell'Ira . E quindi il perdonare l'offese è proprio dell'huomo , & il vendicarsi gli è commune con le bestie . Dico , che'l perdonare è congiunto sempre col discorso ; percioche chi perdona , paragona la vendetta , cioè il piacere , ch'è per ritrarre dal dolore , che spera di dare al nemico , col piacere , ch'è per prouare , che'l medesimo offenditore riconosca da lui il beneficio della vendetta rimessa , e del perdono . E così eleggendo il perdono per migliore della vendetta , lo fa mediante il consiglio , e la Ragione , Et ancor che gli animali irragioneuoli , come veggiamo i Cani , & i Caualli , seguano placati l'huomo , e diano segno di vezzeggiarlo , dopo l'essere stati da esso attizzati ,

e battuti; nondimeno tale tranquillità, e vezzeggiamento non si può dire atto di perdono, mà remissione d'Ira, la qual nasce, ò per paura, ò per cibo, ouero per altra cosa piaceuole, che loro si presenta. E così l'Ira viene in effi estinta dal timore delle percosse, e dall'oggetto piaceuole, che hauendo più possanza in loro del molesto, li rende placidi, e tranquilli. Dico, che l'Ira rimane estinta dal timore, sì perche' il timore agghiaccia il sangue dall'Ira acceso, come perche ne leua la confidenza d'hauerci à vendicare, e per conseguente scaccia l'appetito della vendetta, e l'Ira. E conciosiache le nostre attioni, (come s'è detto) siano dirizzate al bene publico, e l'offese de gli altri beni siano da noi stimate hor maggiori, & hor minori, secondo che più, e meno possono impedirlo, e leuarcelo; è chiaro, che l'offese s'hauranno da terminare, ò da sospendere, quanto il publico beneficio, & interesse potrà ricercare. E tanto sia detto per conto delle cose, e delle persone, per le quali, e contra le quali possiamo adirarci, & insieme del modo, del tempo, e del termine, che dobbiamo tenere nell'Ira. E perche l'Iracondia è più còtraria alla Mansuetudine della freddezza, per esser peggiore, come habbiamo veduto; si segue, che discorriamo, come l'huomo si possa guardare da tale habito; perche in questa maniera gli sarà più ageuole l'acquisto della Mansuetudine.

De' rimedij contra l'Iracondia. Cap. X.

NAscendo dunque l'Iracondia dallo spesso adirarsi, e venendo l'Ira per cagione d'alcuna offesa, come

me s'è detto ; l'huomo per non cadere in tal' habito cattiuo , deue stare auuertito sopra l'offese, che possono accadergli, in quella guisa, che stanno proueduti contra il fuoco coloro , che habitano le Città fabricate di legno ; con discorrere i casi , che possono intrauenire , & apparcchiarui li rimedij , seruendosi della Ragione per isforta , e come per guardia vigilante contra simili accidenti . E si come i periti Nocchieri , per solcare sicuramente il Mare , considerano nella carta da nauigare , mentre sono in porto , i luoghi , ne' quali per trascuraggine , ò per fortuna potrebbero rompere , e dirizzano poi la nauigatione lontana da' pericoli del naufragio: così l'huomo auanti , che tratti cosa alcuna , deue hauere l'occhio a' pericoli , che soprastanno alla conuersatione, riguardando à gli humori delle persone , con le quali haurà da trattare , & alle discordanze , che può hauere con loro , à fine di schifarle , e scostarsene . E perche , come da grossi traui nõ nascono per ordinario gli speffi incendiij , mà da paglia , stoppa , ò picciole festuche , le quali vengono poste inconsideramente, sul fuoco ; così le speffe ire ; dalle quali è prodotta l'Iracondia , non sogliono venire da cagioni di loro natura graui, mà da leggiere , e di poco momento, (tali sono le burle prese da vero , ò i motti interpretati in sentimento sinistro) però la persona dourà andare ritenuta , non solo ne' maneggi importanti , mà ne i leggieri ancora , e così nel dare, come nel riceuere la burla, e nel motteggiare, & esser motteggiato, come più à pieno diremo nell' Vrbanità . Mà hora diciamo, che l'offese tengono con la parte irascibi-

le dell' Anima nostra quella stessa proportion, che hà il fuoco con la poluere della bombarda. Percioche quella così subito auampa, quando lo sente, e senza alcun ritegno si sforza d'abbattere ciò, che se l' oppone, come questa quando le viene sopraposto il fuoco. Onde è cōueneuole allontanar l' offese dalla potenza irascibile, talche il giudicarle sia rimesso prima alla Ragione, che quasi auueduto Bombardiero habbia cura d'accendere, ò nò l' Ira, secondo che le vedrà degne di risentimento, ò di sprezzo. E perche fogliamo non solamente adirarci con gli altri huomini, e per loro cagione, mà per la fouerchia affettione anche, che portiamo spesse volte à bestie, & à cose inanimate, quando siamo dāneggiati in esse, ò ne veniamo priui; per non adirarci in ciò indubitamente, douremo metterci innanzi à gli occhi il bel detto d' Epitteto: D' vfare la pentola per pentola, non ci affettionando à Cane, à Caullo, à Statua, ouero ad altra cosa più di quello, che comporti la sua conditione, e non riputando nostro quello, che non dipende in tutto dall' animo nostro, e che per mille accidenti possiamo perdere, in maniera che rimanendone per qual si voglia accidente priui, non sia per commouerci punto ad Ira, non essendo tali cose il nostro vero bene, mà instrumēti vilissimi, e molte volte contrarij ancora à conseguirlo. E quando l' huomo à così fatte cose habbia fouerchia inclinatione, deuē priuar sene affatto, facendo forza à se stesso, con recarsi vna sol volta dispiacere, per rimanere libero da mille, che da simigliante occasione potrebbe riceuere nell' auuenire. E tale precetto ne vien

ne da Augusto ; percioche ritrouandosi in Casa di Pollione à cena, inteso che hebbe da vn misero schiauo, che a' suoi piedi era fuggito, ch'egli era destinato esca de' pesci del viuaiò dal suo Signore, hauendogli per isciagura spezzato vn vaso di cristallo ; liberò prima quell'infelice, e di poi tolta vna bacchetta, fracassò il restante de' cristalli di Pollione, comandando insieme, che'l viuaiò fosse atterrato. Auuifandosi esser meglio all'amico il sentire dolore di così fatta perdita vna sol volta, che stare ogn'hora esposto per mille impensati accidenti ad occasione d'Ira crudele, e rabbiosa. Nella medesima maniera il Rè Cotis, conoscendosi di souerchio inclinato all'Ira, venendogli donati molti vasi di terra con arte marauigliosa fabricati, dopo hauere rimunerato l'amico, gli spezzò, per liberare i famigliari suoi dal pericolo di guastarli; e per leuare à se stesso soggetto d'adirarsi contro di loro. E così perche l'Ira più ageuolmente si muoue, e più spesso, doue hà minore ostacolo, e minimo ostacolo si truoua, doue si tiene autorità suprema, e si può senza timor di vergogna, o di castigo risentirsi contra l'offeso ; però l'huomo, per fuggire l'Iracondia, douerà auuezzarsi à disprezzare l'offese de' domestici, e famigliari, sopra de' quali si può dire, che habbia dominio assoluto. Percioche rispondendo, e prouedendo a' mali portamenti loro con l'animo tranquillo, rintuzzerà in modo l'impeto di questo affetto, che farà l'habito di frenarlo. E ciò fù molto bene offeruato da Socrate, seruen-dosi (come egli diceua) della bestialità di Santippe sua Moglie, per imparare in Casa la Patienza da valersene fuori

fuori con gli altri . E certo si come nel continuo attizzare i Cani contra ogni sorte di cosa si fanno egualmente molesti, e mordaci à gli amici, & a' ladri ; così l'Ira, agguzzata dalle famigliari, e continue alterationi, accresce in modo il mal'habito , che ne fa l'huomo insolente, furioso, & insopportabile appresso ad ogni sorte di persona, e tanto più à gli amici, quanto più de gli altri conuersano con esso. Non si deue però conchiudere da questo, che i famigliari, mentre sono degni di castigo , e di riprensione, non debbano esser castigati, e ripresi ; mà si deue intendere, che ciò si faccia col modo conuenevole , senza darli in potere dell'Ira nella maniera ; che racconta Gellio hauer fatto Plutarco nel punire l'insolenza d'un seruo, senza prenderne alteratione . E qui non par da tacere, che Crate Tebano con male parole prouocando à posta le meretrici à villaneggiarlo , s'auuezzaua à sopportare l'ingiurie, & à confermare per conseguente l'animo contra l'Ira . E se i Principi, che si compiacciono di buffoni, gl'inuitano similmente à dir loro villania, per disporre l'animo à sentir cose noiose senza alteratione, sono degni di non picciola lode ; così fatto rimedio farebbe parimente conuenevole contra l'Iracondia . Con lo stare dunque proueduto contra gli accidenti, e le offese, che nella conuersatione possono succedere , e così nelle cose leggieri, come nelle graui, e col non mouersi ad ira , se prima l'offese non siano giudicate dalla retta Ragione meriteuoli d'adirarsi , e col non affezionarsi à cose, che perdute, ò danneggiate siano alteratrici, e con l'auuezzarci à sopportare l'offese de' famigliari,

non

non si caderà nell'habito dell'Iracondia . E perche può auuenire, che l'huomo, con tutto che habbia cercato di star proueduto, per non adirarsi del continuo, cada nondimeno alle volte in Ira : anzi è necessario, per esser māsuetto , ch'alle volte s'adiri, mà in modo , che non s'allontani dall'honesto; douremo similmente considerare. com'egli sentendosi ingombrar l'animo da questo affetto, a che segno debba dirizzare la Ragione, accioche dall'impeto d'esso non rimanga oppressa , e possa acquistare l'habito della Mansuetudine ,

De'rimedij per moderar l'Ira, & acquistare la Mansuetudine . Cap. XI.

P Erche l'Ira dunque, come tutti gli altri affetti, apporta alteratione all'animo, & al corpo, e con mouimento per auuentura tanto più gagliardo de gli altri, quanto essa è più impetuosa, e più possente, e nella maniera, che sogliono le terribilissime febri, può esser preueduta per alcuni particolari accidenti, e segni, che la precedono, e l'accompagnano, conuiene conoscerli per ritenerla, e metterla in potere della Ragione . Essendo dunque l'Ira vn'accendimento del sangue, per vendicarsi dell'offesa riceuuta, e tale accèdimento infiammando primieramente, e principalmente gli spiriti, commouue in vn momento la persona diffondendosi eglino per tutte le sue parti . Laonde la faccia subito si trasmuta, e di serena faffi oscura, e così gli occhi, la bocca si riscalda, e gonfia . E conciosiacchè li medesimi spiriti siano frago-

lati ,

lati, danno anche fregolato moto alle stesse parti del corpo, e spesso cagionano in esse tremore, e la voce diuene ineguale, è torbida. E perche gli spiriti spandendosi in tutte le parti, s'inalzano al ceruello, principale instrumento dell' Anima nostra; di qui s'appresentano subiti, e scomposti fantasmi al discorso; onde l'huomo, senza considerare, manda fuori concetti confusi, e parole da vergognarsi, e da pentirsi. Si come dunque l'Ira è passion commune dell' Anima, e del corpo, ma è principalmente dell' Anima, e per cagione di lei trappassa nel corpo; così li segni raccontati vengono dall' Animo, e dal corpo, & alcuni sono più proprij dell' Anima, & alcuni altri più proprij del corpo; i segni proprij della passione dell'animo sono la molestia, che la persona proua per l'offesa riceuuta, & il piacere, che le dà la speranza di potersi vendicare, & oltra di ciò il parlar cose sconuenueuoli, e fuori di ragione. Gli altri segni poi sono più proprij del corpo. Laonde si troueranno ancora rimedi, parte comuni, e parte proprij à gli accidenti, che apporta l'Ira all' Animo, & al corpo. Essendo dunque l'Ira un furor, che corre precipitoso all' esecuzione della vendetta; & è differente dalla pazzia (come disse Catone) per la sola breuità del tempo; rimedio commune à tali passioni, per raffrenarle, sarà la tardanza di così fatta executione. Percioche si come il fuoco si smorza con l'acqua, così il furor, e l'impero dell'Ira viene oppresso dal tardare. Conciosiache dou' ella, come Cauallo furioso, con la velocità toglie la vista alla Ragione, nè le lascia tempo di vedere il precipitio, à che viene strascinata; così

la tardanza, reprimendo il moto irragioneuole, raffredda per conseguente quel bollimento del sangue, dal quale nascono gli fregolati mouimenti del corpo, e le mostruose imaginationi, che n'aggirano, e dà luogo alla Ragione, che riposata possa rettramente discorrere, e deliberare. E ciò fù posto in pratica da Senofonte, che stando in punto con la sferza per punire vn seruo, fece à se stesso violenza, con tener sospeso il braccio, dicendo di castigare in simil guisa l'Ira. I rimedij proprij dell'Animo si deuono poi cauare dall'auuertire, che l'appetito della vendetta è sempre accompagnato dal piacere, che porge la speranza di vendicarsi. Onde sentendosi l'huomo assalire da così fatto piacere, si ricorderà, che nasce dalla parte irragioneuole. Perche come Focione, vedendo il Popolo Ateniese approuare vna sua sentenza, dubitò d'hauer detto alcuna sciocchezza, per riputare quel Popolo di giudicio peruerso; così l'huomo dubiterà, che tal piacere, per esser proprio dell'Anima irragioneuole, non sia parimente irragioneuole, e debba traboccarlo in qualche errore. Laonde facendo ricorso subito al silentio, s'assicurerà dal parlare sconueniente, e dall'accrescere materia all'Ira. Et oltra il silentio cercherà di diuertire il pensiero altroue. Et à simiglianti precetti hebbe riguardo Artemidoro nell'auuertire Augusto, che nel principio dell'Ira dicesse fra se l'Alfabeto Greco. Percioche l'Animo seruendosi dell'instrumento del corpo, ch'è materiale, non può nello stesso tempo essere inteso à diuersi oggetti; poiche in vn medesimo momento ancora non si possono rappresentare

egualmente. E quindi la forma dell'ultimo oggetto (s'egli è gagliardo) ne caccia d'isgoverno quella del primo. E come ne' gli suuimenti animali, ne' quali con stretti lacci di violenza de' gli spiriti, che n'opprime il cuore, richiamata alle parti esteriori, ne lascia liberi dal primo dolore, ò lo rallenta; così la persona sentendosi adirare, se riuolgerà subito la mente altroue, scaccierà dall'animo suo l'immagine dell' oggetto cattiuo, ò rallenterà l'impeto della sua impressione talmente, che aprirà la strada al discorso da leuare l'occasione all'Ira. E di così fatto remedio si seruì Aristotile, quando dopo essere stato villaneggiato da vn' insolente, che gli domandò se l'hauea affordito, gli rispose di non hauere inteso ciò, che hauesse detto, mostrando d'hauer riuolto la mente da quella ingiuria à più degno pensiero. E di qui succederà poi, che l'huomo hauendo sottoposto in parte l'affetto alla Ragione, questa, come accorto Capitano, non comporterà, che l'Ira, quasi temerario soldato, entri senza il suo comandamento in battaglia contra il nemico; mà vorrà, che, come serua, siegua, vbbidente i suoi cenni, e le sue pedate, e che smorzi, e rauuiui, diminuisca, ò accresca il proprio impeto, come da lei sarà prescritto. Per la qual cosa in quella guisa, che coloro, i quali, ardendo la propria Casa, s'auuicinano col beneficio dell'acqua all'incendio, e ne leuano le legna, e la materia ond'arde: talche rimane estinto; così l'huomo, con l'aiuto della tardanza prima, e poi col silenzio, e con la diuersione passerà finalmente ad esaminare la cagione della sua Ira, se sia ragionevole,

le, e se ricerchi risentimento. Laonde essendo la potenza Irascibile in noi, come sono nella Città i soldati, che per l'offesa publica vengono solamente chiamati all'armi, e per altro il mouerli è riputato indegno dell'officio loro; considererà, che l'Ira non s'hà da scegliere per qualunque cosa, che non appartenga al bene dell'huomo. Et in ciò ancora riguarderà essere oltramodo brutto il trauagliarsi per il bene, che habbiamo con le bestie commune; quando la necessità non lo ricerchi, e l'honesto non vi consenta. Conciosiache bruttissime siano le contese de' Parasiti, e le risse per Meretrici, e per tali oggetti vergognosi. Et in quelle offese ancora, ch'alla Virtù dell'huomo, & al suo vero bene apparterranno, la persona considererà s'elle verranno per proprio difetto, ò per colpa del nemico: E se nel primo modo; cesserà l'Ira; poiche la vendetta, anderebbe contra se stesso; e se verranno per difetto dell'auuersario, non pregiudicheranno al bene dell'offeso, mà à quello dell'offensore, nè meriteranno vendetta, ma disprezzo. Conuerà oltra di ciò riguardare alla persona dell'offensore, mirando in esso l'intentione, e la qualità sua. Perche se non hauerà operato con mal'animo, farà biasimeuole il desiderio di vendicarsi; e se sarà vile, ò di grande stima in modo, che meriti d'essere disprezzato, ò che il rioffenderlo pregiudichi al publico; si douerà nell'vno, e nell'altro caso, per le ragioni già dette, astenersi dalla vendetta, come habbiamo discorso più à pieno ancora nel libro delle Paci. E questi sono i rimedij proprij alle passioni, che

apporta l'Ira all'Anima nostra: e perche il nostro corpo ha la sua passione in ciò per cagione dell'Anima; venendo leuata quella dell'Anima, ch'è l'appetito della vendetta, cesserà insieme il bollimento del sangue, e la passione del corpo, che indi deriuu. E così per quello, che s'è detto, vien fatto chiaro, come l'huomo possa stare proueduto contra l'Iracondia; e come caddendo in Ira, possa raffrenarla, e sottoporla alla Ragione; & insieme si vede manifestato, che cosa sia la Mansuetudine, e come possiamo acquistarla.

(.)



DELLE
MORALI
DEL SIGNOR
FABIO
ALBERGATI
LIBRO QVARTO.



Della Liberalità . Cap. 1.



Auendo trattato di quelle Virtù, le quali rilucono maggiormente ne gli affetti, siegue, che si discorra di quelle, che si scorgono principalmente nelle attioni. Per la qual cosa, presupponendo l'attioni il commertio, e questo il bisogno della nostra vita, alla conseruatione della quale si ricercano le ricchezze, e la robba; sarà conueneuole trattar prima della Virtù, che trauaglia intorno alle ricchezze: come quelle, che frà i beni esterni pare, che si presentino prima; per esser primieramente necessarie le spese, che occorrono al manterci in vita. E
concio-

conciossiache le ricchezze, e la robba, essendo instrumenti, si possano vsar bene, e male; e ciascuna cosa, la quale hà l'esser suo nell'vso, si adoperi bene per la Virtù sua; è manifesto, che le ricchezze s'vsaranno bene per la Virtù, che faticherà loro intorno; e questa è la Liberalità; poich'ella non hà altro soggetto. E perche nella robba, e nelle ricchezze tengono luogo principale i danari; percioche per essi misuriamo il prezzo di tali cose, e sotto di quelli si comprendono; piglieremo assolutamente il danaio per la materia di questa Virtù. La Liberalità dunque consiste nell'vsare rettamente i danari; e gli estremi, fra' quali si ritruoua, sono la Prodigalità, e l'Auaritia. La Prodigalità pecca nell'eccesso, e l'Auaritia nel difetto. E per venire prima al Liberale, faticando egli intorno a' danari, per vsarli bene, e così fatto vso essendo riposto nel dare, nel riceuere, e nel conseruare; & intorno al riceuere douendosi pigliar la robba da chi conuiene, e non pigliarla da chi non conuiene; è chiaro, che'l Liberale trauaglia intorno à tali atti; ma più intorno allo spendere, & al donare à chi bisogna, che intorno al conseruare, & al riceuere da chi bisogna, e non riceuere da chi non bisogna. Percioche il Virtuoso hà per fine l'operare, e l'operatione consiste nell'vsare i proprij instrumenti, e la propria materia, e non in possederla. Doue il riceuere, & il conseruare sono più nel possedere, che nell'vsare; e per consequente sono atti men proprij del Liberale. E massime, ch'egli è cosa conuenueuole più alla Virtù, & al Virtuoso il far beneficio; che riceuerne, e l'operare cose honeste, che astenerfi

nerfi

nerfi dalle brutte . Et il fare , e l'operare rappresenta
 attione , maggioranza , & eccellenza : & il riceuere di-
 mostra patire , inferiorità , e ballezza : e questo in pa-
 ragone di quello è come materia in rispetto all'agente .
 Et al far cose honeste è conseguete l'astenersi dalla brut-
 te : mà all'astenersi dalle brutte non è conseguente il fa-
 re l'honeste . S'aggiunge , che la gratia accompagna co-
 lui , che fa beneficio a chi deue , e non colui , che non
 riceue da chi non deue , e quegli riporta anche maggior
 lode di questo . Dico , che la gratia accompagna , chi fa
 beneficio , intendendo , che da esso si riconosce la gra-
 tia , & à lui si rendono gratie ; e gli si resta obligato . Per
 la qual cosa , se in quelle attioni , nelle quali la gratia è
 riconosciuta maggiormente dal Liberarle , e riporta ac-
 quisto , & insieme lode maggiore dalle genti ; quiui si
 deue dire , che stia maggiormente la Virtù sua ; non hà
 dubbio , che la Liberalità farà più nel dare , che nel rice-
 uere . E questo si può parimente conoscere dal riguarda-
 re , ch'è opera più difficile , e perciò più virtuosa , il da-
 re del proprio , che non è il riceuere dell'altrui . Et il cō-
 mune consentimento delle genti chiama Liberali colo-
 ro , i quali donano à chi debbono ; doue quelli , che non
 riceuono da chi non debbono , vengono più tosto chia-
 mati giusti , che liberali . Finalmente se quelle attioni , on-
 de i Liberali sono amati , dobbiamo dire essere loro pro-
 prie più di tutte l'altre , essendo eglino amati massima-
 mente da gli huomini da bene per li beneficij , che fanno ,
 i quali sono riposti nel dare , e nel donare : le Virtù loro
 consistono più ancora in tali attioni , che nel riceuere da
 chi

chi conuiene, ò non riceuere da chi non conuiene. E perche all'esercitare la Liberalità si presuppone la persona, à cui si dona, il tempo, nel quale si deue donare, la robba, che si dona, il modo, con che si fa, & il fine, à cui s'indirizza; discorreremo del soggetto, à cui si deue donare, & insieme quando, quanto, come, & à che fine il Liberale debba ciò fare. Poiche tale attione si può fare diuersamente, & in alcune maniere è liberale, & honesta, & in alcune altre nò.

A chi deue donare il Liberale. Cap. II,

COlui, à chi si deue donare, pare, che debba hauer bisogno; percioche se non hauesse bisogno, il dono parerebbe souerchio, e mal'impiegato. Questo bisogno poi, ò sarà delle cose appartenenti all'essere nostro, senza le quali la persona non può in maniera alcuna mantenersi in vita, e lo chiameremo bisogno naturale, come quello de' gli alimenti; ò sarà di quelle cose, che riguarderanno al viuere comodo della propria persona, ò della sua casa, ò secondo la sua conditione, che diremo per hora bisogno del bene essere. Nel primo caso ciascuno deue essere souuenuto dal Liberale; conciosiache aiutando in ciò anche il cattiuo, fa atto virtuoso; poiche soccorre all'umanità, e non al maluaggio: come in così fatta occasione hebbe à dire Aristotile nel donare ad vn vitioso. Nell'altro caso poi il cattiuo essendo in bisogno, non è meriteuole d'aiuto: anzi se'l Liberale l'aiutasse, gli porgerebbe occasione d'ope

rar male , non seguendo egli l'honesto nelle attioni sue; Mà coloro, che non sono manifestamente cattiuì , e si truouano in così fatti bisogni , non sono anche da essere souuenuti assolutamente, ma solo in quanto buoni, e che'l bisogno è di cosa honesta ; percioche in altra maniera tal'attione non farebbe virtuosa . E bisogno honesto, ouero di cosa honesta intendo quello, onde l'huomo per sciagura , ò per altra cagione , che per proprio difetto , vien priuo di cose conuenienti alla sua conditione per mancamento di robba. Tal'è l'essere priuo per disgratia della Libertà , ò della Patria . ò l'hauere gran numero di Figliuoli, e facoltà debole : ouer grauezza di parenti, & amici pouerì , a' quali l'huomo sia in obbligo di souuenire . E così possiamo dire vniuersalmente, che colui sia degno di commouere gli altri verso di se ad atto liberale, che per se , ò per li suoi è in istato di bisogno naturale, che importi alla conseruatione della vita, ouero è in bisogno honesto , nel quale possono cadere ragioneuolmente gli huomini virtuosi . E se bene tanto è honesto il primo bisogno , quanto il secondo ; tuttauia , per farli differenti , habbiamo chiamato l'vno bisogno naturale, e l'altro honesto . Il liberale dunque donerà a soggetti meriteuoli , onde non donerà a tutti senza alcun riguardo . Conciosiache gli mancherebbe poi il modo da farlo , quando l'honesto il richiedesse ; ma donerà a coloro , che faranno in necessitá, ò che meriteranno d'esser'aiutati , come s'è detto; & in ciò anteporrà gli amici , à gli stranieri , & à i forestieri , i domestici . Laonde non pare , che Cimone meritasse lode, con

tutto che di grandissima Liberalità sia celebrato; mentre lasciava i suoi poderi in maniera aperti, ch' à ciascuno era indifferentemente concesso pigliarsi de' frutti à suo piacere, potendone hauere tanto i cattiuu, quanto i buoni, e così i nemici, come gli amici, e i ricchi, come i poveri. Ma fu ben'atto di Liberalità quello di Fabio Massimo, quando riscosse del suo i prigionu d'Annibale; e quello della Cānašina, che dopò la rotta di Cāne, raccogliendo diece mila Romani dissipati, prouide loro di medicine, di cibo, di vestimenti, e d'arme. Posciache l'vno, e l'altra impiegarono la robba loro in soggetti conuenevoli, come l'honesto ricercaua. E se la Liberalità traualgia assolutamēte intorno al dispensar rettamente la robba; il donare per riconoscere il merito altrui, & insieme per comunicare à gli amici dei proprij beni, essendo attioni honeste; conuerrà al liberale donare, per soccorrere non solo a i bisogni delle genti, ma per honore à i meriteuoli, e per far parte ancora gli amici delle cose sue.

Quando, & quanto deue donare il liberale. Cap. III.

IL tempo poi da donare, per souuenire al bisogno altrui, dallo stesso bisogno si deue regolare, quando la necessità soprafa, o si preuede; perche passato il bisogno, o non si preuedendo, il dono parrebbeouerchio. Ma il donar al virtuoso, per honorarlo, conuiene all'hora, quando nol facendo, il merito della Virtù viene defraudato. E perche il dono in tal atto è honore, e l'honorar

norar appartiene alla Virtù della Modestia, della Magnanimità, & insieme della Giustitia; il Liberale, accordando la sua attione con esse Virtù, donerà, quando secondo loro lo giudicherà conueniente. Il tempo finalmente da donare all'amico, per fargli parte de' proprij beni, si regolerà dall'vffitio della vera Amicitia, di cui tal atto è proprio. E la quantità del danaro, e della robba deue essere proportionata al fine, per cui si dona, & alla facoltà d'onde si toglie. E così il Liberale non donerà ogni cosa, che potrà; ma quanto sarà conueniente alla presente occasione, & alla proportion della sua possanza. Percioche l'atto della Liberalità non è riposto in dare somma grandissima di danari; ma in darla, corrispondente al proprio potere. Talmente che può auuenire, ch'vno di ricchezze mediocri, facendo doni di picciolo valore: ma proportionati alla robba sua, sia più Liberale del grandissimo ricco, che dona cose di molto maggior prezzo, ma che non arriuanò alla giusta proportion del suo potere. Percioche stando l'honestà, e la bellezza dell'attioni virtuose in essere proportionate, colui mostra di possedere più l'habito loro, ch'opera con maggior proportion; e s'accadesse, che'l potere del Liberale fosse tanto grande, ch'ogni picciolo dono proportionato alla sua grandezza riuscisse molto maggiore della necessità dell'amico; si compiacerebbe di pigliare la misura del donare più dalla possanza sua, che dal bisogno di chi douesse riceuere. E massime non cagionando, ch'altri per così fatto dono venisse scomodato. Percioche essendo suo proprio il donare, ciò

verrebbe fatto da lui più segnalatamente, pigliando la misura in simigliante cosa dalle sue forze, e non dalla necessità altrui. Et Alessandro, mirando à questo, donò à Perillo cinquanta talenti, per maritargli le figliuole. Poscia che dicendogli Perillo, che dieci solamente gli bastauano; Benche à te, che li dei riceuere (rispose Alessandro) siano à sufficienza dieci talenti; à me tuttaui, che debbo dartegli, non sono assai; parendogli più conuenueuole misurare il dono del decoro della sua grandezza, che dalla conditione, e dal bisogno dell'amico. E tal misura, auuengache paia sproportionata, cagiona tuttaui proportione bellissima in quella guisa, che nella Musica le discordanze fatte secondo l'arte accrescono, e rendono più perfetta l'harmonia. Per la qual cosa douendo tale sproportione, per essere ragioneuole nel liberale; regularsi così dall' honesto, come nell'harmonia le discordanze si regolano dall'arte; si potrà dubitare, che l'medesimo Alessandro non eccedesse di troppo così fatta sproportione; mentre donò al Mulattiero la somma d'oro, che in vece del mulo stando per seruire al Rè; si sforzaua di portare. Percioche l'affetto del Mulattiero era ben degno di riconoscimento per se stesso, e per inuitar con l'esempio gli altri à seruire Alessandro, mà veramente in così fatta guisa fu di smisurato eccesso, poscia che se al Mulattiere, per sottentrare al carico del mulo; conueniua la somma d'oro; con qual degno guiderdone si doueano premiare i soldati, e i Capitani, che all'acquisto delle Città, e de' Regni l'haueuano seruito? Ma quãdo dall'altra parte il bisogno trapassasse di qual-

che

che cosa la possanza del liberale in maniera, che volendo egli souuenire interamente altrui, fosse costretto à discommodarsi; regularà il dono dal bisogno, eleggendo più tosto di sconciare se stesso per soccorrere compitamente alla necessità honesta, che, per mantenersi agiato, lasciar la persona oppressa dal disagio. Douerà dunque in tal occasione più ad altri, che non resterà per se. Percioche riguardando egli à bellissima, & honestissima attione, non considera l'vtilità propria, ma l'altrui, & eleggendo per se l'honesto, lascia à gl'altri l'vtile. Ma in modo però, che non sia per cadere nell'istesse necessità dalle quali cerca solleuare il bisognoso, perche è ben douere, ch'egli doni del fouerchio di quello, che al suo viuere è necessario, e conueniente, ma non di quello, senza il quale esso, ò la famiglia sua non possa conseruarsi. Poiche la liberalità considera tanto lo spendere honestamente per se stesso, quanto per altri; e non vuole, che l'huomo cada in miseria, ò faccia caderui i suoi, per souuenire altrui, che così sarebbe prodigo, e pazzo. Et intendo, che faccia solamente dono delle cose, che non importano all'essere, ma di quelle, che conuengono al ben' essere, e senza le quali può viuere non miseramente, e col debito decoro. E così se l'huomo mangierà in argento; e ch'alcuno patisca della fame, si priuerà dell'argento, & in suo luogo piglierà la terra, per soccorrere alla necessità altrui: come fece l'Imperatore Nerua, dispensando i Vasi d'oro, e gli ornamenti Imperiali in sostentamento de' poveri. E se hà dieci Caualli, ne terrà solamente tanti, quanti

saran-

faranno baſteuoli al biſogno ſuo, e donerà, ò venderà gli altri per lo ſteſſo riſpetto. E concioſiache l'impiegare tutta la robba, e la vita ancora à quel fine, à cui ci ſono conceſſe, ſia opera non meno honeſta, che glorioſa; qual'hora la perſona per conſeruazione della Patria, della Religione, ò per quegli intereſſi, a i quali ſiamo molto più tenuti, che à noi ſteſſi, ſpenderà ogni ſoſtanza ſua; e non eccederà con tutto ciò in prodigalità, ne farà biaſimeuole, mà molto maggiormente liberale, perfetto, e degno di lode ſtraordinaria, & heroica. Per la qual coſa mettèdo il liberale cura maggiore in dare, che in riceuere, e conſeruare, e non curando i danari per ſe ſteſſi, e per conſeruarli, mà per iſpenderli; egli non può cumular teſori, e di rado può peruenire a gran ricchezza. E perche ſtima molto il far beneficio, e poco il danaro; di leggiero è ingannato nell' intereſſe della robba. Onde ritrouandoli hauere male impiegato il ſuo fuori della propria intentione, ſe ne duole: ma però moderatamente, rincreſcendogli, che il cattiuo gli habbia inuolato quello, di che volea, che godeſſe il Virtuoso: e molto più ſi duole, ſe gli auuiene di non hauer donato per alcuno accidente, quando biſognaua, che d'hauer donato quando non biſognaua. Poiche il donare è atto di Liberalità, & il nò donare d'Auaritia. Dico, che ſi duole moderatamente: concioſiache appartenga al Virtuoso allegrarſi, e dolerſi delle coſe, che lo ricercano, ma con honeſta miſura, e quanto conuiene, e benche ſi doni alle volte à Virtuosi ricchi: tuttauia non è contrario à quello, che s'è detto della Liberalità. Percioche

cioche tal dono è insieme premio, & honore douuto al Virtuoso, non come à ricco, ma come a meriteuole di quel riconoscimento. Onde il Liberale in ciò non è prodigo, ma giusto, & insieme modesto, ò magnanimo (come s'è già detto) dando il suo à chi deue, e la Liberalità concorre in atto così fatto cō la Giustitia; poiche il Liberale nei riconoscimenti di simigliante maniera rimessi al suo giuditio corrisponde al proprio potere, & al merito del Virtuoso, per quanto gli è concesso.

Del modo, col quale il Liberale deue donare. Cap. IV.

IL modo poi, col quale si deue fare tal attione, è con prontezza, e senza essere inuitato, nè pregato. Poiche la Virtù produce più spontaneamente l'attioni sue, che non fa la Terra fertile; poich'ella non aiutata dalla conueniente temperie, non produce frutto, ò lo fa imperfetto; doue l'huomo, in qual si voglia stagione buona, ò cattua, da se stesso dipendendo, sempre opera bene. E perciò non hà il Liberale bisogno di stimoli, nè d'incitamenti, ch' à ciò lo prouochino; conciossiache non farebbe Virtuoso. Onde farebbe stata veramente degna di suprema lode la Liberalità d'Alessandro; se spontaneamente, e prontamente si fosse mosso sempre ad esercitarla, e non hauesse voluto (come dice Plutarco) che le genti gli chiedessero gratie, rincrescendogli molto più, che non gli fosse domandato, che'l donare. Percioch'era più corrispondente alla Virtù il sentir dispiacere di non hauer preuenuto la domanda, & il bisogno altrui

trui con l'atto virtuoso, e liberale, che l'aspettare d'esser-
ci inuitato. Perche se ben'è opera virtuosa il donare, e
foccorrere à chi ha bisogno, e domanda; tuttauia mol-
to più perfetta attione è quella, che vien prodotta sen-
za alcuna richiesta. Conciosiache in essa apparisca mag-
giormente l'amor dell'honesto, e che per esso solo si
opera; Et in ciò pare, ch'Adriano Imperatore fosse più
glorioso d'Alessandro, poiche donaua non solo à gli a-
mici, che gli domandauano, ma anco à coloro che non
gli chiedeuauo cosa alcuna, & erano meriteuoli di rico-
noscimento. Auuengache si potesse dire, ch'Alessandro
ciò non ricercasse, perche gli fosse bisogno d'essere pro-
uocato ad esercitare la Liberalità con l'altrui inuito; ma
per godere, che gli amici confidassero nella beneuolen-
za, e nella Virtù sua; desiderij, e piaceri degni di virtuo-
so, e di vero amico. E per così fatta cagione hauendo
ordinato al Tesoriere, che desse ad Anasarco quanti da-
nari domandaua; auuertito dal medesimo ministro, che
egli chiedea cento talenti, comandò, che subito gli sof-
fero contati, dicendo, ch'Anasarco sapeua d'hauer vn'
amico, che tenea possanza, e volontà di dargli così fat-
ta somma, e molto maggiore. Conuiene ancora; che
tal atto sia senza dispiacere; come ricercano tutte l'ope-
rationi virtuose; cioè che'l donare sia tanto abituato
nel Liberale, che in quella guisa, nella quale egli fa l'or-
dinarie operationi di caminare, vedere, e ragionare: così
senza impedimento, nè molestia alcuna doni sempre.
E facilmente si faranno gli atti del Liberale non solo
senza molestia; ma con allegrezza ancora; poiche l'ani-

no sente molto maggior piacere ne gli atti di liberalità, che non fa la vista in riguardare i vaghi colori, nell'orecchie in vdire soni harmonic; percioche quelli sono piaceri proprij, e puri; de' quali la persona non è mai satia; e questi sono del corpo, & in breue ci annoiano. E così quanto è maggiore il piacere di somiglianti attioni, tanto è maggiore il segno dell'habito confermato, e perfetto della liberalità. E se donasse con dispiacere, e gli fosse molesto priuarli del danaro; sarebbe segno di stimare molto più la robba, che la Virtù. E per vltimo nel souenire al bisogno altrui deue donare con discretezza, senza palesarlo: per non iscoprire il bisogno, & alle volte ancora la miseria dell'amico, quasi che voglia trionfane. Percioche tal'attione parrebbe fatta per confonderlo, e non per aiutarlo; e patirebbe di boria non meno odiosa, che vana; la qual cosa può far dubitare, se Cimone operasse conforme alla liberalità, ordinando a' suoi famigliari, ch'erano proueduti di conuenevoli vestimenti, che incontrandosi in alcun pouero, cambiassero li panni logori di esso ne i loro. Percioche potendosi ciò far segretamente, pare, che in quella guisa egli si compiacesse, di souerchio dell'aura popolare, se però egli ciò non facea per inuitar col proprio esempio gli altritricchi à somiglianti operationi. Laonde appariva molto più la liberalità sua in quello, che a' medesimi famigliari hauea ordinato, quando hauendo fra essi compartiti de' danari voleua, che incontrandosi in bisognosi, segretamente li donassero loro. E virtù perfetta sarebbe poi stata, se col bisogno hauesse mirato, che fosse con-

giunta l'amicitia, per esser noi più tenuti à gli amici posti in tale stato, che à gli altri. Il perche si in ciò da ogni parte lodeuole, & virtuosa l'attione di Arcefilao, che visitando Apelle infermo, & vedendolo malagiato, senza fargli motto alcuno, gli pose sotto il capezzale in maniera, che all'hora non se n'auuidde, buona somma di danari, bastandogli d'hauer souuenuto all'amico non solo senza publicarlo, ma ne anche con manifestarlo à lui. E perche alle volte può accadere, che'l dono sia fatto con pensiero, che non sia accettato, come sogliono fare gli auari, ò la persona à cui vien fatto, può rifiutarlo; sarà atto di grandissima liberalità, farlo in modo, che altri sia astretto per ragioneuole violenza ad accettarlo. Et Hierone Siracusano meritò perciò gran lode, perche mandando a' Romani vn presente di grandissimo valore, lo formò à foggia di vittoria, accioche il rispetto della religione li ritenesse dal rifiuto.

Del fine, perche si deue donare. Cap. V.

IL fine, per cui si deue donare, essendo l'honesto, che è commune à tutte le Virtù, chiarisce, che'l Liberale si contenta della sola bellezza, e bontà della sua attione; ne fa caso, ch'altri sappia, ch'egli sia liberale. E perciò chi per acquistar fama di Liberale, si muoue à donare, o per concorrenza, & emulatione, o per ritrarre utile, o dignità, o per ottenere qual si voglia altro appetito; è indegno di tal nome; e più tosto deue essere chiamato vano, auaro, ambizioso, e tale, quale è il fine, à cui

cui ha indirizzata la sua attione, che Liberale. E tanto importa il fine honesto, che quantunque si doni a soggetto meriteuole, e virtuoso cosa proportionata, a tempo, e con ogni prontezza, e piacere, nondimeno, mancando di tal fine, l'attione non può esser virtuosa, doue il donare ad vn cattiuo con fine honesto (come si discorre) diuiene attione similmente honesta, e lodeuole. Per la qual cosa si potrebbe conoscere, che i doni di Catilina alla giouentù Romana, accioche godesse de' dishonesti piaceri, che bramaua, à fine di corromperla con tal mezzo, & acquistarla, non erano atti di Liberalità; Nè parimente quelli di Cesare, quando donò à Curione; & à Paolo Emilio Tribuni della Plebe, & à gli altri Romani, per tirarli dalla sua, & aprirsi la strada alla Tirannide, si poteuano chiamare atti Liberali.

Da chi deue riceuere il Liberale. Cap. VI.

E Benche il Liberale trauagli propriamente intorno al dare; tuttauia è necessario, che consideri, e non dispregzi il riceuere. Percioche, come potrebbe spendere, se non hauesse, donde cauare, e non riceuesse? Cauerà dunque dalle proprie entrate il modo da spendere, non perche nel riceuere si scorga la bellezza, e l'honestà dell'atto liberale; ma perche è necessario, e senza esso non si può operare. Piglierà (dico) dalle sue entrate il modo di spendere; poiche se lo riceuesse da altri, non farebbe liberale, non donando del suo. E per cagione di ciò non dispreggerà la sua robba, & il suo

patrimonio, donde hà da cauare la materia da esercitare la Liberalità. E così douendo conseruare le facoltà sue, per seruirsene (come s'è detto) non cerca guadagno per via d'vsure, nè d'acquisti non naturali, o meccanici, e sordidi; ma col mezzo dell'agricoltura, e di maneggi leciti. Et auuengache non sia inclinato à domandare, come quello, che fa professione di beneficiare altrui, e s'introduce con difficoltà à riceuere, per non far cosa diuersa dalla sua intentione; nondimeno perche egli è sottoposto à mille accidenti, & è possibile, che non possa seruirsi sempre delle sue facoltà, e gli vengano impediti, e sia costretto à riceuere da altri; però egli in così fatta occasione riguarda da vna parte, che in esso siano quelle stesse conditioni, che dicemo douer'essere ricercate da lui in coloro, alli quali deue donare; e da vn'altra mira similmente, che sia la stessa intentione in chi è per donargli, che si discorse douer'essere in esso nel donare altrui. Non piglia dunque, se non hà bisogno; percioche mostrerebbe auidità, & ingordigia, e l'atto sarebbe illiberale. Il bisogno poi deue essere di cosa honesta, percioche nel virtuoso non cade appetito irragioneuole, e brutto. Et il medesimo bisogno conuiene, che sia in modo grande, che non possa riceuere riparo dalle proprie facoltà, o molto difficilmente. Poiche chi dona largamente, non è ansioso in ispendere per suo proprio interesse, e fugge di riceuere da altri, mentre con la sua robba può sostentarsi, auuenga che malageuolmente. E si guarda di pigliare da genti, che siano per iscomodare se stesse, o li suoi in dargli; e perciò liberalissimo rifiuto fu quello di

Anto-

Antonino Pio, quando non volle l'heredità lasciategli da colui, che haueua de' Figliuoli; parendogli ciò dishonesto & empio. Non riceuè doni manco da persone, che per l'honesto non gli diano, & che possano hauere disegno d'indurlo, & obligarlo per tal mezo à cosa brutta, o che per cosa dishonesta si possa dubitare gli siano dati. Tale fu la Sfinge donata ad Hortensio da Verre, accioche lo difendesse, come gli fù rinfacciato da Cicerone. E come fu l'heredità di Flora Meretrice, lasciata à Pompeo, per hauer goduto del suo amore. E se Focione ricusaua i doni di Alessandro, per non hauer bisogno, o per non essere obligato à fare cosa alcuna dishonesta per lui; operaua, come ricerca questa Virtù; & anche operaua rettamente, se ciò faceua per non dar sospetto della sua fede alla Patria sua. Piglia dunque il Liberale d'ond'è honesto, da amici, che commodamente, & honestamente possano donargli; e da coloro massimamente, a' quali è solito di fare simiglianti beneficij, ouero ne farebbe loro, quando accadesse; e piglia, quanto è il suo bisogno, e mediocrementè; poichè'l Virtuoso fa gli atti suoi corrispondenti, & vsa la stessa honestà in riceuere, che fa in donare. E piglia ancora da persone, che gli donano per premiare, e riconoscere la Virtù sua, e sono tenute à farlo. Percioche di tal maniera riceue del suo, e lo fa con animo di dispensarlo, essendo souerchio al proprio bisogno; e così la sua liberale intentione concorre con l'atto giusto di chi riconosce il suo valore. Tal'è dunque il Liberale, e la Liberalità. A questa Virtù sono più disposti coloro, che da altri hanno riceuute

le ricchezze, di chi con le proprie fatiche l'ha acquistate. Poiche quelli non hauendo mai prouato il bisogno, non istimano grandemente la robba, e di leggiero s'auuezzano à donare; & à fare atti liberali; doue questi, per esserli trouati molte volte in necessità, & hauer sofferte grandissime fatiche in acquistar la robba; più difficilmente s'induce à priuarsene, & à donarla, tenendosela non men cara di quello, che sogliono fare i valent'huomini le proprie opere, nelle quali hanno posto grandissimo studio, e fatica. Concludiamo dunque, che la Liberalità è vna Virtù, o diciamo mediocrità intorno à i danari frà l'Auaritia, e la Prodigalità, per la quale, chi la possiede, sà vsarli bene, con spenderli principalmente ne' soggetti, ne quali si deue, ò piccioli, ò grandi, che siano, quando, quanto, come, e per il fine, che preserue la retta ragione; e secondariamente sà insieme riceuere li medesimi danari, e conseruarli, e riceuerli, donde, quando, quanto, come, & al fine, che conuiene.

Del Prodigo. Cap. VII.

E Per venire a gli estremi del Liberale, faciendo egli intorno al dare, come s'è veduto, dicemmo, che l'Prodigo nel dare trapassaua il mezo, e soprabbon-
daua, e l'Auaro mancava, e non vi perueniua. Et hora aggiungiamo, ch' intorno al riceuere il Prodigo, e l'Auaro cangiano natura: percioche doue il Prodigo trapassa nel dare, manca nel riceuere: e doue l'Auaro manca nel dare, soprabbon-
da nel riceuere. E ragionando pri-

ma del Prodigio, bench'egli soprabbondi nello spendere, nondimeno non possiamo veramente chiamare per così fatto nome tutti coloro, che fanno spese eccessive, e dissipano il loro, come gl'incontinenti, e gl'intemperanti, & altri simili. Percioche costoro non hanno un solo vizio, com'è quello della Prodigalità, mà molti insieme; e sono impropriamente chiamati Prodighi, e più ragioneuolmente dourebbero prendere il nome dal fine, per cui consumano il loro. Ma in tal guisa vengono per auuentura nominati; perche frà tutti gli atti de' Vitij loro, sono più manifesti quelli della Prodigalità. Ma Prodigio propriamente è colui, il quale ha quel solo vizio, per cui inconsideratamente disperde il suo senza altro fine, che di spendere. Onde si può dire, che da se stesso si rouini, e s'apporti la Morte: poiche consuma il patrimonio, e le facoltà, con le quali si viue. Costui dunque nõ può continuare gran tempo nelle sue azioni: percioche donando sempre, e non pigliando mai da alcuno, è necessario, che ponga presto fine alla robba sua, e resti priuo della materia, senza la quale non può donare. Il Prodigio dunque donando sempre, e non pigliando mai, paragonato con l'altro estremo, è assai meno reo dell'auro, e s'auuicina più alla bontà di esso, per essere più correggibile. Conciosiache donando del continuo, e non pigliando mai, eade in necessità; & è astretto ad astenersi di mandare à male il suo. Et auuenga, che hanesse poi grandissime facoltà, e che di leggiero nõ potesse venire oppresso dal bisogno; soprauenedo nondimeno gli anni, e la vecchiezza, può metter freno al

fouer-

fouerchio donare. Poſciachè l' vecchio per l'eſperienza
 conoſce ciò eſſer vano, e ſe n'altiene; e raſtredandose-
 gli il ſangue, nō inclina à priuarſi del ſuo, temedo ſem-
 pre di non eſſere dalla neceſſità ſoprauenuto. Anzi eſſen-
 do egli per ordinario carico di difetti, che ricercano le
 commodità, e l'aiuto della robba, non vuole ſpendella
 inconsideratamente, come prima; e così vienſi acco-
 ſtando alla Virtù, e può dalla neceſſità eſſer riſanato, ò
 dalla vecchiezza. Ma l'Auaro, done il Prodigio per gli
 anni può correggerſi, e ridarſi à mediocrità, viene egli
 maggiormente intenſo nellò ſua ſordidezza, e più ſi pro-
 fonda nell'Auaritia. Dando dunque il Prodigio, e non
 riceuendo, & eſſendo più curabile dell'altro eſtremo, è
 aſſai più ſimile al Liberale, e più ſe gli auuicina dell' A-
 uaro; poiche tali proprietà conuengono al Liberale. E
 ſuccedendo, ch'egli ponga maggior cura nel dare, e non
 diſprezzi il riceuere, e faccia l'vno, e l'altro per l'hone-
 ſto, e col modo conuenevole, per eſſere in ciò auuertito
 dal biſogno, e dall'età, come s'è detto, diuene age-
 uolmente liberale. Per la qual coſa il Prodigio, non ha-
 uendo altro fine, che il donare, non hà mala intentione,
 e non è maluaggio. Anzi il donare, preſupponendo il
 donante copioſo di beni, & inſieme diſpensatore d'eſſi,
 rappreſenta per conſequentec eccellenza, e nobiltà in lui.
 Ond'egli più toſto ſi può chiamare traſcurato, e vano;
 che cattiuo; coſa, che non ſi vede nell'Auaro, come ho-
 ra diremo. E dal ſuo donare ſiegue, che à molti appor-
 ta giouamento (ſe bene per accidente), & in ciò è ancora
 di miſſor conditione, dell'Auaro; il quale non gioua ad

alcuno, anteposendo la robba non solo alla vita altrui, lasciando patire le genti di necessità, mà infino alla propria persona, sopportando più tosto incomodi infiniti d'estrema pouertà, fame, sete, e freddo, che priuarli del danaro; da che diuiene sordido, e cattiuo. I veri Prodighi dunque sono quelli, che habbiamo detto, che mai non riceuono, e sempre danno senz'altro fine, che di donare, donando à chi non conuiene, quando, quanto, è come non conuiene. Ma auuenendo, che costoro non si muouano per alcuna necessità, nè per la vecchiezza, dello sciocco proposito di donare, passano in altra prodigalità molto peggiore della prima, & è quella, che già dicemmo essere così chiamata impropriamente, per essere come vn misto di vitij diuersi. Percioche quando i Prodighi per alcuna necessità, in che s'incontrano, non si ritengono dal donare, e vogliono continuarlo, non hauendo poi del proprio, per hauerlo consumato, si riuolgono all'altrui. E conciosiache non conoscano l'honesto, cercano di cauare da ogni luogo senza distintione alcuna; e quindi diuenendo rapaci, si macchiano infino di quei vitij, che cadono ne gli Auari; e più, che prima si scostano da gli atti liberali. Poiche oltra che non donano per l'honesto, tali doni non sono della robba loro; e non pure diuengono auari, mà intemperanti ancora. Percioche non si mouedo per l'honesto, e lasciandosi in preda al senso, sono guidati da gli oggetti diletteuoli. La onde conseguendoli col mezzo della robba, e de' danari, la loro prodigalità li prouoca à procurarli, e li fa incontinenti, & intemperanti. Talche per sodisfa-

re à i loro dishonesti appetiti, sopra tutti li Prodighi arricchiscono genti, che meriterebbono d'essere impouerate; donando largamente senza consideratione alcuna à coloro, co' quali, ò col mezo de' quali possono godere della propria Intemperanza, con lasciare senza premio, è senza aiuto alcuno li meriteuoli, è bisognosi. E così fatti Prodighi, per hauere con l'Auaritia altri Vitij congiunti, sono ancora peggiori del semplice Auaro. La prodigalità dunque raffrenata, e corretta produce ageuolmente la Liberalità; ma rimanendo senza correzione, fa gli huomini pazzi; perche gittano via quello, di che priui non possono conseruar la vita, e li rende poueri. E s'alla pouertà, vogliono riparare, e continuare in essere prodighi; trapassando nella rapacità, rappresentano sembianti d'Auaritia, come s'è detto. E se la prodigalità è poi biasimeuole, perche dispensa, e dona sconuenueuolmente altrui le ricchezze; quantunque possano ritornare ad vtile di chi le riceue, coloro, che dissipano senza vtile di niuno la robba, fanno atto di prodigalità sopra tutti biasimeuolissimo. Onde non veggo perche Crate meritasse lode; sommergendo l'oro in mare, accioche non sommergesse lui; poiche sommerse quello senza alcun proposito, che dispensato rettamente poteva solleuar molti, che dalla pouertà erano affogati. E simile all'atto di costui fu quello di Cratone, che per mostrare dispreggio delle ricchezze, s'era dato in Efeso à pestar vanamente in publico molte gemme di grandissimo valore.

La ba stah onoil goy non facho onol labu b i ogildo ni
 no onol ag *Dell'Avaro*. Ma. all. Cap. *VIII*. inq. ba. in

VEniamo hora all'Auaritia, la quale (come s'è già
 difforso) è inen curabile della Prodigalità, anzi è
 tanto difficile da essere sanata, che pare irremediabile: e
 perciò che è aqrata, & accresciuta dall'età, e da i difetti,
 e mancamenti, che occorrono nella nostra vita, i quali
 ne fanno andare ristretti, e ritirati dallo spendere. E tal
 vitio pare, che sia anche per natura più radicato ne gli
 huomini; poiche veggiamo la maggior parte inclinata
 più ad amare il danaro, & a ritenerlo, che a spenderlo,
 & a donarlo. Si spande più ancora della Prodigalità, e
 produce più specie: perciò che stando l'Auaritia nell'ec-
 cesso del pigliare, e nel mancamento del dare, auue-
 ne, che alcuni possono hauere amendue queste qualità,
 & alcuni altri vna sola; e così alcuni soprabbonaño so-
 lamente nel riceuere, & altri mancano solamente nel
 dare. E di questi, che mancano nel dare dalla diuersità
 della strettezza loro prendono il nome, e si potrebbe di-
 re, che ne nascessero diuerse altre specie; perciò che al-
 cuni, dando poco, sono detti Parchi; altri dando meno,
 e cercando di partire con troppa esatezza fino il gran di-
 miglio, Aridi saranno chiamati. Altri poi, per non la-
 sciar mai nulla di quello, che va loro nelle mani, dica-
 mo Tenaci. Et alcuni di così fatti Auari si scusano dal
 non dare, col dire, che gittando via la robba, sarebbo-
 no costretti a far cose brutte, per non viuere mendici.
 Et altri non riceuono cosa da chi si fia, per non entrare

in obbligo di dar del loro, e così non vogliono dare ad altri, nè pigliare da altri nulla. Ma di gran'lunga sono di peggior conditione quelli, che soprabbondano, & eccedono nel riceuere; perciocche stimando solamente il guadagno, fanno, e patiscono ogni dishonestà per danari, e sono instrumenti ad altri, perchè ne facciano. Onde si danno ad arti, & esercitij brutti per arricchire; e quindi vengono le squadre di Ruffiani, Buffoni, Adulatori, Vfurari, e d'altri così fatti huomini cattiu. E gli Auari di questa sorte sogliono falsamente predicare sempre li proprij bisogni, per leuare l'occasione altrui di chiedere loro seruitù; e per indurre anco li più bisognosi di loro à fouuenirli. E così accattano per non hauere à prestare, e chieggono per non hauer à rendere; e ridomandano per non riprestare; e lodano quello, che piace loro, accioche sia tacito inuito, perchè venga ad essi offerto. Et alle volte ancora si fingono liberali, donando poco per riceuer molto; e tal'atto è mescolato di Auaritia, e di Prodigalità; d'Auaritia, perchè hà per fine il guadagno illecito; e di Prodigalità, perchè dona à chi non conuiene, & à chi non hà bisogno. Talmente che l'Auaro, & il Prodigò, auuenga che sia nodi loro natura lontaniissimi, & habbiano forza di contrarij; nondimeno alle volte si congiungono, e l'vno si mette la maschera dell'altro. Percioche il Prodigò (come s'è detto) volendo continuare in donare, e non hauendo del suo, diuiene di necessità rapace, e perciò auaro. E l'Auaro uccellando alla robba d'altri, dona alle volte alcuna cosa, per ritrarne, come da hama, la preda. Et il guadagno,

dagno, al quale aspirano gli Auari, & intorno al quale s'aggirano, non è grande, nè di cose grandi, mà sordido, & insieme picciolo. Che se fosse grande, & eccessiuo, caderebbono in Vizio molto maggiore dell'Auaritia; e scelerati, ingiusti, & empij si chiamerebbono, come coloro, che spogliano le Chiese, e rubbano, e saccheggiano le Città, e le rrouincie intere, Vizio proprio de' Tiranni. E perche i ladri, e gli assassini per poco, e dishonesto guadagno si mettono à pericolo; essi ancora sono nel numero de' gli Auari. E frà loro si possono annouerare insieme i giocatori, poiche cercando di torre a gli amici a' quali conuerrebbe dare del proprio, procurano guadagno indegno, e sordido. Se il maggior Vizio dunque, e ch'è più incurabile, e più s'allarga, con dare occasione a maggiori errori, è più nemico della Virtù, e chiaro, che l'Auaritia farà più contraria alla Liberalità dell'altro estremo.

De' rimedij per astenersi dalla Prodigalità. Cap. IX.

H Ora benchel'Auaritia sia Vizio molto peggiore della prodigalità, e gli huomini trabocchino di leggiero più in esso, che nell'altro estremo; nondimeno perche grandissima parte delle genti nella giouentù suole essere prodiga, ragioneremo del rimedio, per astenersi da amendue questi Vitij: poiche in simile maniera si potrà più facilmente entrare nella strada della Liberalità, & ottenerla. Per astenersi dunque dalla prodigalità: è da mettersi innanzi gli effetti, ch'ella produce. Questi sono

sono prima le miserie de' debiti, per li quali la persona viene manomessa dalle molestie, importunità, & insolenze de' gli usurari, e de' creditori, alle quali è conseguente l'essere spogliato delle proprie facoltà: onde ne nasce pouertà ignominiosa, accompagnata da mille disagi, e stenti, alli quali non vien soccorso da i beneficiati dal prodigo: perche si come egli ha fatto beneficij a caso, così sono stati riceuuti senza obligo alcuno, e vengono pagati per ordinario d'ingratitude. Dall'altre genti poi non solo non riporta aiuto, ò compassione, ma scherni, e beffe, e da coloro specialmente, ch'erano suoi emuli: e mentre lo vedeuano in prospera fortuna, portauano inuidia alle sue ricchezze. E come che ogni calamità sia graue; peso grauissimo nondimeno sopra tutti è quello, che nasce dal proprio difetto; e perciò acerbissime sono tali miserie al prodigo; poiche rappresentandosegli ogn'hora, gli rinfacciano insieme la sua vanità, e pazzia, che l'ha prodotte. Per la qual cosa, volendosi egli riparare da quelle, è sforzato molte volte ad abbracciarne dell'altre, con mendicare in seruitù infelice il pane; onde sopporta infinite indignità, & affronti, occorrendogli spesso d'essere costretto a chiedere con humiltà fauori da genti, con le quali si sarebbe già sdegnato di parlare, e chiedere gratia di cose vilissime, che appresso di lui erano prima in niuna consideratione. E non volendo ciò fare, la necessità lo spinge a diuenire ladro, ouero ad esercitare di quell'arti ignominiose, che per essere state instrumenti ad ingannarlo, & ad indurlo a consumare le proprie facoltà, dourebbe non meno vergognarsi

gnarsi d'vdire nominare, che aborrire di farle. Concio-
 sia dunque, che'l semplice prodigo s'induca a consuma-
 re il suo per quel piacere, che pruoua nel dare, e spen-
 dere fouerchio, & il prodigo, che con la prodigalità ha
 congiunta l'Intemperanza, & altri Vitiij, sia da gli ogget-
 ti diletteuoli del senso a ciò tirato, sforzandosi di conse-
 guirli per così fatto modo: Però il prodigo in qual si
 voglia modo, se mirerà, che non gli conuiene, come
 animale seguendo il senso, riguardare solamente il pre-
 sente: ma che come huomo deue hauer l'occhio all'au-
 uenire ancora; e tanto più all'auuenire, quanto per esser
 maggiormente incerto, ricerca prouedimento maggio-
 re; comprenderà, che'l dissipar il suo per qualunque
 vana cagione, e il comprar quei piaceri, che dal senso
 vengono bramati, aduna in esso vn quasi abisso di brut-
 tezzè, e di confusione, di vergogne, e d'obbrobrij; dou-
 rà astenersi dal suo stolto proponimento. Ma perche
 l'inesperienza rende la giouentù trascurata, la quale non
 considera li pericolo, se non quando è presente, e non
 ha riparo, vanamente credendo; che non possa mai man-
 carli; e che sia così facile il ritrarre da altri, come verso
 di tutti ella è larga dispensatrice, e perciò il giouane pro-
 digio prendendo baldanza nelle fouerchie spese, si pro-
 fonda nella prodigalità: egli per sgannarsi del folle suo
 pensiero, deue (come dice Plutarco) nella maniera, che
 facciamo i danari, prouare gli amici innanzi, che sia il
 bisogno di spenderli, con imitare in ciò il prudente Ca-
 pitano, il quale volendosi chiarire senza pericolo della
 diligenza de' suoi soldati, fa dare vn falso all'arme. De-

ue, dico, il prodigo fingere presente il pericolo della necessit , dal quale sia lontano, per far proua de gli Amici, e della difficult  di ritrouare, chi lo soccorra nelle sue occorrenze, con mostrarsi in vltimo bisogno, per hauuer dissipata gran parte della sua sostanza: Percioche, vedr  subito sparire gli adulatori, e tutta l'altra turba, che, per diuorarlo, lo leccaui. Ne trouer  forse alcuno,   cui habbia anco donato largamente, che se gli presenti per souuenirlo di ben minima particella di quello, che h  riceuuto da lui. E se lo far ; far  cos  miseramente,   con tante cautele, e con s  grosse vsure; che se fosse veramente in bisogno,   lo sprezzerebbe,   non potrebbe accettarlo, non hauendo sufficienti sicurezze da dargli;   farebbe maggiore il danno dal commod , che ne ritrarebbe. Il prodigo dunque riguardando, che la robba   data principalmente per conseruar la nostra vita, e per souuenir poi anco   ragioneuoli bisogni altrui, potrebbe conoscere aperto, che mentre egli la disperde, e se ne priua; in vece d'ottenere la propria commodit , e di esercitare gloriosamente la beneficenza: si conduce   a disagi, & a mendicit  infame; & irremediabile: onde, se non vorr  esser pazzo affatto: da tal Vizio si dour  astenero. Ma passiamo all'Auaro.

De' rimedij contra l'Auaritia. Cap. X.

IL Vizio dell'Auaro pare, che consista principalmente in proporci l'aequist  della robba per suo bene assoluto, e di qu  trauolgendo l'ordine della Natura, indriz-

indirizza tutte le cose, e se stesso ancora à tal fine. E perche l'acquisto delle ricchezze pare, che possa essere infinito, cagiona, che l'desiderio suo è parimente infinito; per la qual cosa, doue gli altri cupidi, ottenuta la cosa desiderata; s'acquetano in essa, con goderla, come veggiamo nell'affetato, che bramando il vino, & ottenutolo, beuendo spegne la sete, e l'affamato conseguendo il cibo, mangia, e scaccia la fame; l'infelice Auaro in contrario, ottenute le ricchezze, s'astiene dal goderle; e come se non le possedesse, ó per dir meglio ne fosse stato priuo, s'accende in maggior cupidigia d'acquistarne, e così il conseguir quello, per cui egli s'affatica, che à gli altri è diletto, e riposo, ad esso è pena, e trauaglio continuo. Poiche, come ben dice quel valent'huomo, tanto cresce in esso la voglia del danaro, quanto l'istesso danaro cresce; talche à guisa d'idropico affetato, che sempre beue, ne mai spegne la sete, quanto più acquista, tanto più bramando, viue in estrema miseria. Perche dunque l'Auaro è tale per non metter mai fine alla cupidità della robba, e crede, ch'essendo ella infinita, l'acquisto d'essa debba anco essere infinito: ouero pensa, se ben ciò non può ottenere, che tuttauia si truoui in maggior perfettione, chi più ne consegue; haurà da considerare, che se l'acquisto delle ricchezze douesse procedere in infinito, e non si douessero mai spendere; non farebbono più instrumenti; perche cesserebbe l'vso loro, e non solo diuerrebbero inutili contra la propria natura, mà dannose ancora fuor dell'intentione del medesimo Auaro. Posciache non apporterebbono altro, che

perpetua, e vana fatica, e continua ansietà, e disagio, come s'è accennato. L'acquisto delle ricchezze dunque, come quello di tutti gl'istrumenti, douendo esser finito, non s'hà da stimare, nè misurare dalla quantità, che se ne possa ottenere, talmente, che la grandissima copia ci renda migliori, e la manco peggiori; mà tale acquisto si regola dal fine, al quale sono indirizzate. E conciosia che questo stia nell'vso, e si debba pigliare dal nostro bisogno; dal proprio bisogno ancora regolerà l'acquisto, & il possesso loro. Làonde perche la Natura si contenta di poco, & à nostri bisogni viene souuenuto con facoltà mediocri; l'acquisto eccessiuo delle ricchezze è da fuggire; mà il mediocre, e conueniente al proprio stato s'hà da eleggere. E conciosia che l'Auaro, spendendo assai manco di quello, che può, e deue, habbia nel vero souerchie ricchezze, e più del bisogno, e secondo la sua opinione ne possenga meno di quello, che gli si ricerca; si può dire, che l'infermità sua nasca da due contrarij, da soprabbondanza di robba, e da mancamento d'animo. Dalla qual cosa succede, ch'egli volendo quello, che gli è souerchio, non si serue poi anco di quello, che gli è necessario. Però conoscendo, che le ricchezze sono à sufficienza, quando suppliscono al conueneuole vso, e che la Virtù, e perfettione dell'huomo non stà in possederle, mà in rettamente vfarle, verrà sgñato dalla falsa opinione d'esser pouero, & imperfetto, quando non ve ne possieda di souerchio. E l'vso poi stando nello spendere principalmente; quindi si diporrà à dispensare rettamente il danaro ne' proprij bisogni,

gni, e ne gli altrui; e rimarrà interamente libero da tanti mali, che dall'Auaritia gli sono arrecati. E perchè egli dal continuo maneggiare li danari hà quasi, come per lungo commercio, fatto cattiva amicitia con essi, e malageuolmente se ne può priuare, deue non ammetterli più alla sua presenza, e come con indegni amici, rompere la pratica. E ricordandosi, che sono vilissimi instrumenti, si sdegherà di toccarli, & à guisa di Principe, che disdegna la presenza di genti sordide, e di trattar con loro; li maneggerà col mezo d'altri, dispensandoli conueuolmente in soggetti meriteuoli, quante volte ne hauerà occasione, come ricerca il Liberale. Presupponeendosi che simiglianti attioni, fin che non sono più, e più volte continuate, e nõ hanno fatto l'habito, paiono aspre, moleste, & odiose. Ma come l'infermo pigliando volontieri gli stomacosi siroppi, e le fetide medicine, tollera ogni graue nausea, che da esse gli viene recata, tenendo certo, che dopò tali rimedij sia per ritornare alla sanità di prima, e di potere ricompensare le cose moleste al gusto con altrettanti cibi delicati; così l'Auaro, volendo peruenire alla Liberalità, dourà sopportare la molestia delle virtuose operationi cõtra le quali è auuezzo, certo, che'l continuarle lo risanerà dal Vizio biasimeuole, per cui è tanto odioso, e lo farà poi gustar d'un estremo piacere, che sarà ricompensa maggiore di quella, che pareva, che ricercasse il fastidio, che haurà sentito. E come il Medico asperge di soauo liquore le parti estreme del vaso, nel quale porge la medicina, accioche sia meno spiaceuole; nella medesima guisa l'Auaro po-

trà con grato odore temperar la noia , che gli darà nel principio l'atto virtuoso dello spendere , con riguardare à beneficij , che produce ; perciocche sentirà quelle voci , le quali prima gli pregauano ogni disgratia , e pena , celebrarlo . Come accadde à Filippo padre d'Alessandro , conciossiache auuertito, che Nicanore, per esser'oppresso da grandissima pouertà , diceua mal di lui ; lo souenne con doni opportuni : onde Nicanore, riuolgendo il biasimo in somme lodi, si diede a magnificare la gloria del Rè , e gli diuenne beneuolo . L'Auaro, dico sentirà tramutare li biasimi , che prima gli erano dati, in degne lodi , e con l'odore di così grata fama verrà addolcendo l'acerbità , che nel dare del suo era solito di prouare ; & a poco a poco domesticandosi cò l'honesto, opererà virtuosamente , e con piacere . E massime essendo per vedere , in luogo de i danari spesi , d'hauer fatto acquisto di doppio Tesoro, per gli amici, i quali si haurà obligati , giouando loro , e per le facoltà , ch'eglino in seruitio d'ello faràno pronti sempre ad impiegare . E così l'Auaro col regolare l'acquisto , & il possesso delle ricchezze del bisogno ragioneuole , fermerà la sua Tramontana . E quindi lasciando la souerchia cupidità di danari, e la pratica loro (per dir così) varcherà alla Liberalità, aprendosi per così bella Virtù , la strada alla Magnificenza, & alla Giustitia , come per l'Auaritia hauea ottenuto l'habito contrario . E tanto sia detto delle Liberalità , e de' suoi estremi , e com' eglino si possano fuggire , & essi acquistare .

Della Magnificenza. Cap. XI.

Slegue alla Liberalità la Magnificenza; poiche si rag-
 gira similmente intorno à i danari, & è meno vni-
 uersale della Liberalità. Perciò il Magnifico di necessità
 è liberale; mà il Liberale di necessità non è magnifico,
 come si vedrà più chiaro. Nè già dico, che la Liberali-
 tà sia genere dalla Magnificenza; mà ben'intendo, che
 sia dalla Magnificenza presupposta, e contenuta, com'è
 dalla potenza sensitua la vegetatiua. Vna differéza dun-
 que frà la Liberalità, e la Magnificenza, è quella, che s'e
 detta, & vn'altra è, che la Liberalità considera lo spen-
 dere, & il riceuere: la Magnificenza intorno alle spese
 solamente s'affatica. Oltra di ciò la Liberalità trauaglia
 intorno alle spese ordinarie, e picciole; e la Magnificen-
 za intorno alla bellezza, e splendore delle rare, e gran-
 di. E se vogliamo, che la Liberalità consideri le grandi
 ancora, come fu accennato parlando di essa; riguarda
 solamente l'vniuersale dalla spesa, che non ecceda, nè
 sia manco di quello, che ricercano le proprie facoltà;
 mà non passa poi à considerare il modo eccellente per
 farla, e lascia ciò al Magnifico; e perciò habbiamo det-
 to esser necessario, che'l Magnifico sia liberale. E per
 venire à maggior chiarezza dell'esser del Magnifico, di-
 co, che la Magnificenza altro non vuol dire, che magni-
 decenza (per dir così) cioè gran decoro. E perche ciò
 diciamo, parlando della grande spesa, possiamo dire,
 che la Magnificenza significhi gran decoro posto in spe-
 sa

fa grande . E chi in ciò manca , e fa meno di quello , che
 deue , è chiamato Meschino . E chi trapassa il mezo, sa-
 rà da noi detto Borioso . E questi sono li suoi estremi .
 E ritornando al Magnifico, conciosiacche la sua spesa sia
 grande in rispetto di qualche altra, e non sia assolutamē-
 te grande in quanto à tutte ; però la spesa considerata,
 dal Magnifico non è d'vna sola maniera, mà di diuerse ,
 secondo la diuersità delle persone , e dell'opere . Perciò-
 che la spesa, che ad huomo priuato sarà grande, non riu-
 scirà tale ad vn Principe ; mà sarà picciola : e la spesa di
 vn Tempio sarà maggiore di quella d'vna Casa priuata .
 Per la qual cosa il Magnifico, douendo far le spese gran-
 di con decoro , conuerà , che habbia riguardo alla per-
 sona sua , all'opera , & alla spesa , che fa ; Alla persona
 sua, misurando il suo stato, e la sua conditione ; all'ope-
 ra , che fa ; considerando , a che debba seruire, e perche
 la fa : alla spesa riguardando, che sia basteuole per l'ope-
 ra , che s'ha proposta . E così dourà procurare , che la
 spesa corrisponda all'opera, e l'opera alla spesa, & amen-
 due alla conditione della sua persona . La spesa è corris-
 pondente all'opera , quando è grande , quanto si possa
 fare nella soggetta materia ; e l'opera è alla spesa corris-
 pondente, se hà del marauiglioso nel suo genere . E cor-
 rispondono poi la spesa, e l'opera alla persona : s'elle so-
 no in ogni parte conuenueuoli , e non sono nè più , nè
 meno della sua conditione . E perche ogn' vno non è in
 istato di far spese, & opere grandi, e che gli si conuenga,
 no , e siano con decoro , nè ogni soggetto ricerca spesa
 grande , & opera grande : vedremo , che conditione si
 ricer-

ricerchi all'essere Magnifico, e quali soggetti possano riceuere spese, & opere grandi, e per conseguente siano propria materia del Magnifico. E venendo prima all'opere, & alle spese, dico, se grandi sono quelle, che à cose grandi hanno da seruire, e se l'opere del magnifico nõ sono dirizzate à lui solo, mà à gli altri: l'opere, e spese publiche saranno principalmente considerate da lui. E frà esse, se quelle, che vengono dedicate al culto diuino, eccedono l'altre di nobiltà, elleno sòpra tutte saranno la materia, intorno alla quale egli trauaglierà. E cõciosia che le cose belle, le quali più lungamente si mātengono, siano più singolari, e marauigliose; però frà tutte le fabbriche, che al culto diuino hanno riguardo, sono proprie del Magnifico gli edificiij de' Tēpij, de' gli Hospitali, e de' Monasterij, e di poi di mano in mano l'opere, che al seruitio publico sono destinate. Tali erano appresso i Romani le Terme, i Theatri, le Curie, gli Aquedotti, gli spettacoli, & i doni publici, e tali sono anche appresso di noi i Palazzi, i Moli, i Ponti, le Giostre, i Tornei, le Representationi delle Tragedie, e delle Comedie, gli Apparati fatti da' Magistrati, il riceuere, e mandare Ambasciatori, alloggiare Principi, & huomini grandi, e simili. E perche nelle spese, & opere priuate alcune sono drizzate al publico, queste ancora appartengono al Magnifico, come le nozze, le Sepulture, l'Esequie, & insieme la propria Casa; poichè venendo esposta à gli occhi, & al giudicio delle genti, deue esser la bellezza riguardeuole, e corrispondente alle sue facultà, & alla sua conditione. Percioche in altra maniera sarebbe senza decoro, e man-

che.

cherebbe di Magnificenza . L'opere dunque, e le spese, intorno alle qualli s'affatica il Magnifico, sono principalmente le grandi, e le pubbliche, le quali contengono in se merauiglia, e decoro, come s'è detto. E la merauiglia vien prodotta dalla bellezza esquisita, e rara dell'opera, talmente, che nõ possa essere auanzata; percioche se non fosse rara, mà ordinaria, farebbe ageuole il superarla, e non terrebbe del marauiglioso, come ricerca il Magnifico: E perchè due sono le specie dell'operationi del Magnifico, l'vna, che passa, nõ lasciádo dopò se cosa alcuna apparente, come i Cõuiti, le Giostre, le Comedie, e gli Spettacoli publici; E l'altra, che lascia dopo se l'opera per lūgo tempo, come gli Edificij; ad amendue deue essere cõmune la bellezza, e la rarità; mà all'vltima si ricerca di più, che sia di materia, e di testura perpetua più, che sia possibile. Percioche ottiene meglio il suo fine, & è più gloriosa, & ammirabile . Mà veniamo alle conditioni, che si ricercano per essere magnifico, accioche l'opere, che habbiamo detto, siano cõuenienti à lui, & egli à loro, e che ogni cosa corrisponda con decoro. Douendo dunque il Magnifico spendere nell'opra sua nè più, nè menò di quello, che ricercano le sue facoltà; poiche se in ciò mancasse, ouero eccedesse, farebbe vitioso, e senza decoro: deue pigliare la misura della Liberalità, & essere Liberale, e perche deue fare spese grandi, conuiene, che sia ricco: e douendo essere con decoro, oltra l'esser ricco, richiede insieme, che sia grande, pieno di splendore, e segnalato frà gli altri, e perciò sarà nobile, ò d'honorata fama, e di gran reputatione. Per la qual cosa si vede,

vede, che l'opere magnifiche sonq impossibili a' poveri, & à gli huomini di facoltà mediocri; nè conuengono ad ignobili, benchè ricchi, nè à persone d'oscuro nome, e di bassa conditione, i maggiori de quali non ne habbiano fatto, ò i loro eguali non sogliono farne. Il Magnifico dunque non può essere senza Liberalità, e senza ricchezze accompagnate da splendore della schiatta, ò della propria persona. Le proprietà poi, che lo seguono, sono lo spendere largamente, per essere liberale, e con piacere, e per l'honesto, come ricercano tutte le Virtù: e possiamo dire, che sia loro essenziale. E mirando à fare spese con gran decoro, riguarda principalmente all'opera, che riesca bella, e non alla poca spesa. Anzi quando accade trapassare il segno, per meglio elegge, che la spesa soprauanzi, e che l'opera venga perfetta, [e merauigliosa, che resti punto imperfetta per isparmio. E perche l'essenza del Magnifico consiste nella grandezza, e bellezza dell'opera, e per essa egli è differente dal Liberale; ne siegue, che in ciascuna occasione, che se gli presenta, se bene è picciola, e lontana dalla sua principale, e propria materia, fa sempre con eguale spesa opera più magnifica del Liberale. Percioche il Liberale può fare cosa di gran prezzo, ma non è il medesimo, che il farla magnifica; e altro è il valore dell'opera, & altro quello della cosa. Cóciosiache possiamo possedere cosa di grádissimo prezzo, per essere di gemme, ò d'oro, che non habbia in se opera di magnificenza alcuna; & insieme possiamo possederne vna di picciolo valore, come vaso, ò palla per vn fanciullo, che nel suo genere sia marauigliosa.

N n

glio-

gliosa, e magnifica. Talmente che nelle cose di gran prezzo sempre non si scorge la Magnificenza, nè meno le picciole sempre ne sono priue. Onde non potendo essere disgiunto, e separato il decoro, e la merauiglia dell'opera dal valore della cosa, & in ogni opera potendo apparire segno di Magnificèza; il Magnifico in ciascun soggetto con eguale spesa farà sempre la sua opera, (come s'è detto) più marauigliosa del Liberale. Perciò che questi considera solamente la grandezza della spesa, che sia proportionata, e conueniente al proprio potere; & il Magnifico riguarda principalmente all'opera, che venga corrispondente in eccellenza alla propria dignità; & al fine, à cui è destinata. Per la qual cosa douendo esser fatta vn'opera grande, & vn Palazzo dal Liberale; e dal Magnifico; il Liberale tutta volta, che vi spenda, quanto comportano le sue facultà, e possa agiatamente, e gentilmente habitarlo, s'acqueta; mà il Magnifico nõ si contenta che la spesa sia proportionata alle sue ricchezze, e che sia gentile, & elegante: ma vuole, che l'opera della Casa sia corrispondente alla sua grandezza, e che nel suo genere sia bellissima, fabricata con disegno marauiglioso, con ordini, d'Architettura stupendi, con appartamenti comodi; & ornati per tutti i tempi per li famigliari, e per li forastieri, che siano per abitarui. E ricercaui giardini, fontane, peschiere, viuai, gallerie, e tutte quelle bellezze, e commodità, che dalla maggior parte de' suoi eguali sono desiderate, e da pochi ottenute. E Casa di Liberale si potrebbe dire, che appresso de' Romani fosse stata quella d'Attico, e magnifica

fica quella di Pompeo; e parimente, che la mensa, & i conuitti del medesimo Attico fossero stati da Liberale, e quelli di Lucullo da Magnifico, scriuendo Cornelio Nepote, ch'egli era elegante, e non magnifico. Parimente douendo il Liberale, & il Magnifico donare vn picciolo presente ad vn fanciullo di cinquanta scudi, doue il Liberale s'appagherà di presentargli vna tazza d'argento, da che possa cauare quel prezzo; il Magnifico gliene donerà vna di Cristallo, la cui fattura supererà di gran lunga la materia dell'Argento, e del Cristallo. Percioche volendo più tosto recare marauiglia, che vtile; mira alla bellezza, & alla grandezza dell'opera, e non al frutto; e quindi nelle cose, che possiede, antepone la bellezza all'vtilità. E quello, che s'è discorso del Magnifico in paragone del liberale, che lo supera sempre di Magnificenza, hà molto più luogo con tutti gli altri, che si mettono alle medesime spese. E maggiormente, poiche non essendo Virtuosi, sono priui d'ogni decoro. Non sono Virtuosi, dico, perche farebbono Liberali, ò Magnifici, poich'eglino soli trauagliano intorno alle spese, come s'è veduto. E la Magnificenza pare simile alla Scienza; perche presupponendo l'appetito intorno allo spendere ben disposto dalla Liberalità, ella consiste principalmente in isorgere l'vniuersale del decoro; il quale vniuersale è proprio della Scienza. Ouero diciamo, che la Magnificenza è simile alla Scienza: perche il Magnifico è così compito nelle sue opere, che pare le faccia, come per Scienza, e per dimostrazione, conoscendo egli in vniuersale prima il decoro, ch' in ciascuna

opera conuiene, sia Edificio, ò siano Nozze, ò Spettacoli publici, ò come si voglia: & hauendone, si può dire, come il Matematico, le sue propositioni vniuersali, & infallibili subito, che se gli presenta occasione d'operare, applica a quell' vniuersale la conclusione particolare, quasi necessaria, con mettere in pratica, & all'alto la spesa, e l'opera in maniera, che mostra non poter quadrar meglio, nè essere da ogni parte più bella, nè più corrispondente. E pare, che di necessità non potesse stare in altra guisa, sì per la bellezza dell'opera, e per la grandezza della spesa, come per il decoro della sua persona, talmente, che in ciascun genere di spesa, ch' egli fa, potrebbe esser tolto per regola, e per esempio, e come per Idea da imitare. E se bene nella Liberalità, & in tutte l'altre Virtù veggiamo la retta Ragione, la quale n'insegna le regole vniuersali, e le particolari da operare, e possiamo dire, che ciascun Virtuoso sia parimente simile al scientifico, & al Matematico. Nondimeno pare con gran ragione, che ciò si possa massimamente attribuire al Magnifico, come à quello, ch'indirizza l'opere sue al publico aspetto, e più glie l'espone, e per più lungo tempo. Onde appaiono anche più dell'altre le loro bellezze, e l'esquisitezza delle regole, cò le quali sono fatte. Hò detto che l'Magnifico fa l'opere, e la spesa, è tutte l'altre cose corrispondenti, perche sono sue proprie operationi: e conoscendosi dalle proprie operationi virtuose gli habiti proprij di ciascuna Virtù: elle anche sono state, e sono considerate ragioneuolmente da noi. Hora dunque se la spesa del Magnifico è in ciascun genere

gran-

grande : magnificentissima sopra tutte , e sua propria è quella, ch'è grande in opera grande . Percioche (come s'è ancora detto) non è il medesimo la spesa grande , e possono star disgiunte : poiche in ispesa picciola , come d'vna veste , può apparire l'opera , e la fattura grande del ricamo : & vna spesa grande , come la collana d'oro piena di gioie può essere priua d'opera , e di fattura grande , e magnifica . Laonde se il Magnifico è così chiamato , perche fa spese grandi in cose grandi , con decoro , e se la più grande spesa , e più gloriosa è quella , che ritorna in maggiore honore , e beneficio del genere humano , & è di tutte l'altre più durabile ; meriteranno nome di Magnifici sopra tutti quei Principi , che in seruitio de gli huomini fabbricheranno delle Città . Percioche in così fatta opera concorrono quelle cose , che apportano marauiglia , e perpetuità , Tempj , Palazzi , Edificij di singolare artificio , e d'eterna fama . E perciò glorioso fù il proponimento d'Alessandro Magno , e de gli antichi , che n'edificarono . E quindi si può vedere , quanto nobile , e degno sia il nome di Magnifico , e che propriamente conuiene à i Rè , & à i Principi grandi : e con gran ragione ne fù honorato nel suo Epitafio quel valoroso Rè Ruggiero di Sicilia , non contenendo altro , che Qui giace il Magnifico Rè Ruggiero . Dalla qual cosa si vede l'abuso , e l'ignoranza insieme (se non vogliamo dire arroganza) de i tempi presenti , che abborrendo tal titolo , l'hà fatto dozzinale , degnandone infino huomini vilissimi , e di niun conto , e per raccogliere hormai la deffinitione della Magnificenza , diremo , ch'ella è vna
me-

mediocrità frà l'eccesso della Boria, & il difetto della Meschinità, per la quale, chi la possiede, sà fare spese grandi in opere grandi con gran decoro, come ricerca la retta Ragione.

De gli estremi della Magnificenza.

Cap. X I I.

GLi estremi fra' quali è riposta questa Virtù, sono (come s'è detto) il borioso, & il meschino. Il borioso eccede, perche spende assai in cosa di poco momento, per far vana mostra delle sue ricchezze, riceuendo in quella maniera gli amici, & i domestici, come dourebbe fare i forastieri di gran conditione. Et occorrendogli poi di fare grandi spese, per mancamento di giudicio le fa picciole, e così doue conuerrebbe il poco, spende il molto, e doue bisognerebbe il molto, si serue del poco. Mà doue il borioso hora spende poco, & hora molto contra il decoro; il meschino spendendo sempre manco, mai non eccede, onde spendono amendue inettamente. Ma perche lo spendere più del douere, e doue non bisogna, come fa il borioso, ha del prodigo, e lo spendere manco del bisogno, e doue non bisogna, come auuiene al meschino è proprio dell'auro; siegue, che la Meschinità, per esser simile all'Auaritia. Vizio peggiore della Prodigalità, sia molto peggiore della Boria. E per la medesima cagione, perche il borioso spende alle volte più, e fa spese grandi, & il meschino spende sempre manco; quello s'accolla ancora più del meschino all'essere magnifi-

gnifico : posciache il magnifico fa sempre spesa grande ,
 E benchè il borioso spenda nelle cose grandi poco, e nel-
 le piccole molto; pare, che pecchi assai più del meschi-
 no, che pecca solo nel poco . Tuttauia l'eccesso del bo-
 rioso auuicinandosi al magnifico più, che non fa il man-
 camento del meschino, non è biasimeuole come il solo
 difetto d'esso meschino ; poiche questi mancando sem-
 pre , è anco contrario sempre al magnifico ; doue il bo-
 rioso spendendo più nelle cose piccole , e facendo in ef-
 fe spese grandi, è simile al magnifico; auuengache gli sia
 poi contrario in fare tali spese contra il decoro . La onde
 il meschino hà quasi quella proportionè col magnifico ,
 che tiene l'auaro col liberale , E così il magnifico mira
 la bellezza dell'opera , e considera principalmente , co-
 me possa venire perfetta ; ma il meschino pensa , quan-
 to meno si possa spendere. Il magnifico per meglio eleg-
 ge d'eccedere nella spesa , che di mancare nell'opera ; &
 il meschino antepone la spesa all'opera, e per non spen-
 dere, la lascia imperfetta, Oltra di ciò il magnifico spen-
 de largamente subito, & allegramente ; mà il meschino
 con strettezza, dilatione, e lamenti . Il magnifico non
 giudica mai di spendere souerchio, accioche l'opera ries-
 ca con decoro ; & il meschino , riesca l'opera , come si
 voglia, stima sempre di spendere più di quello, che biso-
 gna . Per la qual cosa ne pare, che la meschinità ritenga,
 come s'è accennato, quella proportionè con la magnifi-
 cenza, che hà l'Auaritia con la Liberalità. Il borioso pa-
 rimente simiglia al prodigo nell'eccesso , e nel gittar va-
 namente, & allegramente il suo ; ma nel restante non
 spen-

spende, e non dispende in ogni cosa, come il prodigo, mà solamente nella materia, che comporta l'apparenza, Et in ciò ancor'egli non trapassa sempre il segno, perchè nelle cose picciole, doue non bisogna, eccede, e nelle grandi manca. Onde in questa parte è meno cattiuo del prodigo, che consuma in ogni cosa; mà per altra parte il prodigo si mostra men cattiuo del borioso; perchè dalla Pouertà può essere corretto, & il borioso nò; poiche non gitta via affatto il suo, come il prodigo, mà solo nell'apparenze; altrimenti non peccherebbe in borria, ma in Prodigalità, e non farebbe differente dal prodigo. Nè meno pare, che il medesimo borioso, come il prodigo, possa essere sanato dall'età, conciosia che non dissipando il suo, non habbia dubbio, che sia per mancargli, mà consumando (come s'è detto) allegramente in spese di gloria vana, & essendo in ciò abituato, tanto più si conferma nel suo Vitio, quanto più di tempo, e commodità gli viene concessa da gli anni d'operare vanamente. Mà contuttociò il borioso è molto più sanabile del prodigo; percioche se bene la Pouertà non può ridurlo alla Virtù: l'esperienza nondimeno lo può fare; cagione tanto più lodeuole, quanto è più lontana dalla necessità, che non è quella del prodigo, astenendosi questi dalla spesa vana, & in ciò abituandosi per mancanza delle forze più, che per volontà. E conciosia che l'esperienza nasca da gli anni, si può dire insieme, che il borioso sia, quanto il prodigo, dall'età sanabile, se non più: anzi che sia molto più sanabile del prodigo, lo manifesta il vedere, che la Prodigalità, abbracciando spesso
volte

volte più Vitij, che non fa la Boria, è d'essa ancora Vizio più graue, e per conseguente più incurabile . Si come dunque la magnificenza non è l'istesso , che la Liberalità : così gli estremi , fra' quali viene collocata, non sono gli stessi, che l'Auaritia, e la Prodigalità . E come la magnificenza pare specie di Liberalità : così la meschinità sembra specie d'Auaritia : in questo però particolarmente, che spende con dispiacere , e sempre manco di quello , che conuiene, come s'è discorso . Mà la meschinità ritiene poi con l'Auaritia riguardo cōtrario à quello, che ha la magnificenza con la Liberalità : conciosia- che doue il magnifico è liberale , e non si conuerte, con Auaritia, e meschinità succede il contrario ; poiche ogni auaro è meschino, mà non ogni meschino è auaro, essendo la meschinità difetto intorno al decoro , mà non intorno al dar via, & al riceuere più dell'honesto . Nella medesima maniera la Boria è come specie di Prodigalità : percioche spende molte volte più di quello, che conuiene, e doue non conuiene, e solo nella materia delle cose vane, & apparenti . Sono finalmente quelli estremi vitiosi per essere opposti alla Virtù , mà non tanto biasimeuoli, come l'Auaritia , e la Prodigalità , poiche non apportando danno altrui, e non essendo sordidi , non sono brutti, come quelli .

Come si possa ottenere la Magnificenza . Cap. XIII.

PEr ottener poi la Magnificenza, conuiene (come s'è veduto) essere primieramente Liberale , & in
 O o che

che maniera si possa peruenire alla Liberalità, s'è già discorfo. E parimente manifesto, che la Magnificenza consiste nel fare grande spesa con gran decoro, e che questo stà in fare, che la spesa grande corrisponda all'opera grande, & che l'opera grande scambieuiolméte corrisponda alla spesa grande, & amendue alla conditione della persona, che le fa. Onde perche dal decoro della persona del Magnifico s'ha da regolare il decoro della spesa, e dell'opera, venendo elle prodotte da lui, e pigliando qualità da esso; si potrà comprendere ciò, che conuenga, ò nò al decoro della persona, col riguardare quello, ch'è riputato conueniente da gli huomini prudenti à gli altri, che sono della stessa conditione del magnifico; percioche seguirà con retta ragione quello, che da tali persone sentirà lodare, e fuggirà il contrario. Il decoro poi dell'opera appartenente ad ediftij imparerà dall'Architettura, e quello dell'altre dall'vso commune de' suoi eguali, che in ciò saranno lodate. Et il decoro finalmente della spesa regolerà dall'eccellenza dell'opera; perche proponendosi sempre la più bella impresa, che si possa fare secondo la sua conditione, sarà pronto anche à procurarla con quella proportionata, & honorata spesa, con che potrà ottenergliela. E questo sia detto della Liberalità, e della Magnificenza, per passare alle Virtù, che riguardano l'Honore.

III *Della Modestia.* *Cap. XIV.*

SI come dunque i danari sono necessarij nel commercio humano, per fouenire a' bisogni del nostro

stro viuere; così possiamo dire, che l'Honore si ricerchi al medesimo cōmercio, e sia principalissimo instrumēto per ben viuere. Percioche la Natura indirizzandoci ad essere perfetti, c'infiamma di desiderio di superare gli altri in ogni sorte di bene, ò almeno di non essere superati, e specialmente in quelli, che sono nostri proprij, ò che veggiamo più prezati dalle genti. Poiche l'auāzare gli altri, ò il non essere auanzato da alcuno è argomento di perfettione. E conciosiache l'Honore sia stato introdotto da' legislatori per segno di tale eccellenza; di quì gl'huomini si muouono à desiderarlo, facendosi giuditio, ch' à i segni esteriori dell'honorante corrispondano le qualità, e i meriti interiori dell'honorato. Dalla qual cosa succede, che venendo palesato il merito de gli huomini valorosi, eglino acquistano riputatione, beneuolenza, & autorità appresso delle genti: talche possono disporle à voglia loro, e ridurle, come loro piace; onde l'Honore serue per instrumento nella vita attiuā in guisa, che, chi lo possiede, cō agio grandissima conduce à felice fine imprese difficilissime; e chi n'è priuo, truoua bene spesso in quello, che di sua natura è ageuole, difficoltà insuperabili, e non essendo conosciuto, nè tenuto in estimatione, vien disprezzato, & esposto all'insolenza di coloro, che non vedendo altri risplendere, si danno à credere di poterli ingiuriare senza pericolo. Dandosi dunque l'Honore per premio della Virtù, e del merito, & essendo mezzo potentissimo da esercitare attioni illustri: conuiene, che'l Virtuoso le desideri, e s'affatichi intorno ad esso nè più, nè meno di quello, che ricerca la retta.

Ragione. E perche degli Honori alcuni sono piccioli, & alcuni altri grandi; quindi nascono due Virtù, come già dicémo; e l'vna è detta Magnanimità, e l'altra Modestia. La Modestia tiene quella proportionc cò la Magnanimità, e così le corrisponde, come la Liberalità alla Magnificenza. Percioche amendue nò considerano cose grandi; mà l'vna dà regola alle picciole, & ordinarie spese, e l'altra à gli ordinari honori. E perciò si come prima fù da noi trattato della Liberalità innanzi alla Magnificenza, per essere presupposta la Liberalità dalla Magnificenza: così dourà esserci concesso il ragionare col medesimo ordine prima della Modestia, e poi della Magnanimità, essendo in vn certo modo la Modestia còtenuta dalla Magnanimità, come il numero cinquātesimo viene in più eminente maniera còpreso dal centesimo, e non per còtrario. Coloro dunque, che non desiderano l'Honore, così sono biasimati come quelli, che di fouerchio lo bramano. Sono biasimati quelli, che non desiderano l'Honore, parendo, che non istimino la vita Ciuile, la quale l'hà proposto per degno riconoscimēto alle virtuose operationi. Oltra di ciò, pare, che se stessi ancora offendano; percioche nò curando l'Honore, non curano la gratia delle gēti, che per così fatte dimostrationi si suole acquistare; onde viuono senza autorità, e perciò non vengono nella conuersatione presentate loro di quelle occasioni da fare per se stessi, e per altri alcune di quelle belle, & honeste imprese, à che sono attissimi gl'huomini, che appresso il Módo sono stimati, & honorati. Vengono poi dall'altra parte biasimati coloro, che di
fouer-

fouerchio defiderano l'Honore , mostrando vanità , & ambitione . Laonde effendo in queſta materia gli eſtremi biaſimeuoli, di neceſſità vi è anche il mezo lodeuole, & in eſſo conſiſte l'habito virtuoso, & è quello, che viè locato fra l'Ambitione, e l'Abiettezza(per dir così) per cui, chi lo poſſiede, deſidera, e procura quegli ordinarij, e mediocri Honori , che gli ſi conuengono , come ricerca la retta Ragione, & è chiamato Modesto : e chi pecca nell'eceſſo, Ambitioſo, e chi nel difetto, non hauendo proprio nome, chiameremo Gretto, ò Abietto . Gli Honori, intorno a' quali ſi riuolge il modeſto, ſono gli ordinarij, e mediocri ; percioche , ſe, foſſero ſtraordinarij, e grandi, non apparterebbono à lui, mà al Magnanimo; e per ordinario, e mediocre Honore intendendo quello che vien dato del continuo à gli altri, che ſono della medefima conditione, per ogni ordinaria azione virtuosa, e per ogni ordinario bene, che ſi poſſeſſa . Percioche ſe l'attione non foſſe virtuosa, ò non ſi poſſeſſeſſe bene alcuno, non ſi meriterebbe Honore ; e ſe foſſe ſtraordinaria l'attione virtuosa, e la bontà, e non ordinaria; apparterebbe al Magnanimo, e non al Modesto . E ſe non foſſe ſolito il darſi così fatti honori, à quelli della medefima conditione, mà conueniſſe à ſuperiori ; ſi caderebbe in ambitione, pretendendoſi honor maggiore del merito : e ſe veniſſero dati à ſoggetti di minor conditione, e di merito minore, la perſona farebbe d'animo abietto, deſiderando tali honori, & inſieme ſi potrebbe chiamare ambitioſa, affettado honoruci di niun momento. Coloro poi, da quali ſ'aspetta l'honore,

nore, sono quelli, che specialmente sogliono darlo, e sono frà gli altri riguardeuoli, e riputati, e dandolo, accrescono, ò conseruano la reputatione dell'honorato, e non lo dando, la diminuiscono. Percioche quãdo l'Honore, che venisse dato, non producesse simiglianti effetti, non ottenendo il suo fine, farebbe da disprezzare. Il modo si ricerca ancora, che sia quale ordinariamente si suol tenere in honorar gli altri di merito eguale; Percioche ciò alle volte accresce, & alle volte diminuisce l'honore, e lo fa hora maggiore, & hora minore, secòdo ch'egli è più, e meno degno. Così veggiamo, s'vn Principe honora di propria mano con dono vn seruitore, e nel medesimo luogo ad vn'altro della medesima conditione dona col mezo altrui cosa d'egual valore, che il dono di mano del Principe apporta maggiore splendore di quello, che passa per mezo d'altri. Il luogo è ancora di consideratione, poiche l'honore fatto in publico è più illustre di quello, che viene priuatamente. Il tempo, e l'età cagiona similmente maggiore, e minor reputatione; percioche quando all'huomo non viene dato l'honore nell'età, nella quale ordinariamente si suol dare (come appresso de' Romani nelli quarantatrè anni il Consolato) ò quando in occasione, nella quale le persone di conditione, e di merito eguale sono riconosciute, & onorate; egli rimane defraudato del suo premio. Il Modesto dunque deue desiderare, e ricercare alli suoi ordinarij meriti, e particolarmente allè sue ordinarie actioni virtuose gli ordinarij honori da coloro, che sogliono honorar gli altri suoi eguali, per il merito loro, nel modo,

modo, luogo, etempò in che rimanendone priuo per sua negligenza, rimarrebbe insieme con nota di vile, e d'abietto. E perche simile richieſta può eſſere con importunità, ò con diſprezzo; è manifeſto, che nè l'vno, nè l'altro ſe gli richiede. L'importunità non conuiene, perche doue il merito parla, ogn'indifcreta prattica ofcura la Virtù. Il ricercar poi con diſprezzo d'eſſere honorato a fine, che paia eſſerci dato l'honore contra il proprio volere, dimoſtrando inſolenza, e ſuperbia, è biaſimeuole, & è ſegno di ſouerchia ambitione, & in luogo di meriteuole, fa riputare indegno, e reca vergogna. La richieſta dunque dell'honore, come il deſiderio, deue eſſere moderata nel Virtuoso. Hò detto, che il mo-deſto deue drizzare l'honore alle attioni virtuose, poich'egli non lo vuole per fine della Virtù, mà in contrario lo ricerca per premio, & inſtrumento d'eſſa, ad acquiſtare il ſeguito de gli huomini, perche ammirando il ſuo ſplendore ſiano pronti al ſuo volere, talche gli ſerua da vna parte per lume, e da vn'altra gli ſia ſchermo contra i cattiu, quali riſpettandolo, ſ'aſtengano dal far-gli ingiuria. E come il mo-deſto non brama l'honore cò iſmiſurato affetto, mà mediocrement; così ottenendolo; non ne ſente, nè moſtra ecceſſiuo piacere; mà moderato, non gonfiandoſi vanamente di fatto inſolente; e non potendo conſeguir l'honore meritato, e conuenèdogli laſciarlo, egli parimente non ſe n'affligge; mà ſine ſapendo di non rimanere con tutto ciò priuo del merito, e della propria bontà. Onde Catone con animo mo-deſto ſprezzò la ripulſa del Conſolato; Cicerone a

ciò mirado, reputa ne gl'Officij d'animo abietto coloro, che non fanno sopportar le ripulse. E così perche chi considera vn contrario, per conseguente hà riguardo all'altro, il Modesto considerando gli ordinarij, e mediocri Honori, riguada parimente alle vergogne opposte, e quelle, che non possono pregiudicargli nella reputatione, essendo da lui neglette, stima quelle, che possono farlo, mà però moderatamēte, e quanto ricerca l'honesto, e se ne risente corrispondente alla Mansuetudine, a cui habbiamo già mostrato appartenere la Vendetta, e la Clemenza. De gli estremi poi l'abietto è più contrario alla Modestia dell'ambizioso, perciocchè non facendo per l'honore, e inhabile à quelle degne attioni, alle quali è concesso per premio; talmente che à se stesso, & a gli altri, al priuato, & al publico si rende inutile. Ma l'ambizioso molte lodeuoli imp ree per souerchio appetito d'honore intraprendendo, e perciò oprando; benchè senza l'honesto fine, nè col mezzo, e modo, e quando conuiene, e mirando l'honore, può con maggior agevolezza conoscerlo, & esser gioueuele, e moderando il suo appetito, di venir più virtuoso dell' abietto, che per allontanarsi dall' honore, s'allontana insieme dalle belle attioni, alle quali è conseguente.

Come si possa conseguir la Modestia. Cap. XV:

H Ora, auuenga che dalle cose discorse si potesse conoscere ageuolmente il modo da conseguir la Modestia, poichè ricercando l'honore, ricerca nel modesto

desto bontà per meritarlo: nondimeno per meglio com-
 prenderlo, ne parleremo più particolarmente, col ri-
 guardare prima in vniuersale, come si possano acquistar
 le Virtù, che trauagliano intorno all'Honore. Perche
 l'honore dunque è di forti diuerse, & altro è vero, & al-
 tro falso: per non prendere l'vno per l'altro, è da mira-
 re, quale sia l'vno, e quale l'altro: poiche la Virtù fug-
 gendo il falso, abbraccia il vero, & intorno à quello si
 affatica. Se ciascuna cosa dunque è tale, quale vien giu-
 dicata dal Virtuoso per essere egli misura, e giusto giu-
 dice di ciò, che dal suo Intelletto vien compreso: dou-
 remo presupporre, che vero honore sia il segno prodot-
 to da persona virtuosa, per manifestare il merito dell'
 Honorato. E perche il merito nasce dal possedere alcu-
 na sorte di bene; per ciascuna sorte di bene si può rice-
 uere honore, e più, e manco secondo il maggiore, e mi-
 nor valore de' beni, che sono posseduti. Per la qual co-
 sa concorrendo all'Honore il merito dell' honorato, il
 retto giuditio dell'honorante, & il segno, e premio cor-
 rispondente al valore di chi s'honora, si dourà conchiu-
 dere, che mentre l'honorato non meriterà, ò l'honoran-
 te non farà di giuditio retto, ò non lo seguirà, ò vero il
 segno non sarà conforme al merito, l'honore non sarà
 conueneuole, mà sconueneuole, e falso. Chi dunque
 di bontà non sarà ornato, non meritando honore, nè
 delle Virtù, che riguardano l'Honore, nè assolutamente
 di niuna Virtù sarà capace: e quando poi la persona
 sia meriteuole, non dourà da tutti desiderar l'honore,
 mà da coloro, che ne saranno giudici retti; ò che segui-

ranno il giuditio de' retti. Laonde l'Honore de i volgari, e de gl' Ignoranti, qual hora non sia conforme all' opinione de gl'intendenti, e buoni, farà da esser fuggito. E perciò Speusippo scrisse à Dione, che non douesse insuperbire, perche trà Donnicciuole, e Fanciulli si facesse conto di lui, ma che cercasse di essere Principe buono. E dall'apprezzare sconueneuolmente l'Honore delle genti volgari nasce lo sfrenato appetito del sopraffare, per qualunque strada al compagno, e l' farsi lecito ogni atto tirannico, il disprezzar l'amicitie, il sottoporfi la Patria, il souenir le leggi humane, e le diuine. E da simigliante cagione vennero i vani abbracciamenti in sogno d'Isione con le nubi in vece di Giunone, e l'empie battaglie de i Giganti contra Giove, Fauole, per mio auuiso, figurate da Poeti per rappresentare, che l'appetito del vano Honore sospinge à temerario ardire hora di volere, accoppiandosi con la Deità, pareggiarsi con essa, & hora follemente combattendo contra di lei, sottoporselfa. E perche l'Honore non è essenziale della Felicità, nè della Virtù, e rispetto à loro non è cosa grande, auuenga ch' egli sia grandissimo fra beni esteriori; l'huomo non deue ricercarlo da gl'intendenti, se non quanto può acquistargli autorità, & ageuolargli nel commercio la strada ad attioni virtuose, & a diuenir felice con acquetarsi al proportionato, & a quello, che veramente gli conuiene. E così a' beni dell'Animo gli Honori dell'Animo, a' beni del corpo gli Honori corporei, & a' beni esterni gli Honori esterni s'hanno da procurare. E di più li proprij Honori d'vna professione in ma-

niera

niera si ricercano nei professori d'essa, che il primo artefice del primo Honore, dell'Arte, e l'ultimo dell'ultimo si deue appagare. Il contrario di che nelle Republiche cattive si vede; come nello stato di pochi, doue i Nobili, e potenti vogliono, non solo gli Honori douuti alla Nobiltà, & alle ricchezze, ma di tutti gli Honori della Republica vogliono esser possessori; dal che nascono poi le discordie, le seditioni, le guerre Ciuili, e i souuertimenti de gl' Imperij. E da tale smisurata sete d'Honore fuori del proprio grado nacque prima nella Republica Romana la contesa fra Silla, e Mario, e di poi fra Cesare, e Pompeo, e finalmente la ruina della medesima Republica. Di più quando il proportionato, e conueniente Honore sia, in luogo di beneuolenza, & autorità, per acquistar odio, & in vece di conseruar gli ordini Ciuili, sia per alterargli: il Virtuoso deue fuggirlo, e rifiutarlo. Tali sono gli Honori sopra gli altri insoliti, che rendendo a merauiglia risplendente l'altrui valore; lo fanno insopportabile alla debil vista de gli huomini appassionati, e facili più ad inuidiare, & odiar la gloria altrui, che ad ammirarla. La onde il Trionfo di Camillo, benchè meritato dalla Virtù sua, nondimeno per la nouità de i quattro Caualli bianchi, che fuori dell' ordinario gli tirarono il carro, lo rese oltra misura odioso. E per non incorrere nel medesimo, Catone Vticense non volle la Pretura straordinaria, che dal Senato gli era offerta; e rifiutò insieme il priuilegio di poter intrauenire à gli spettacoli publici vestito di porpora, quantunque le attioni da lui fatte in Cipro lo rendessero degno

di fimigliante ; & anche di maggiore Honore . E il medesimo odio viene cagionato parimente dall' honore , quando l'huomo n'hà non solamente parte maggiore , mà per più lungo tempo , che d'ordinario à gli altri non è concesso . E di quì Fabio Massimo vedendo il Popolo inclinato a far Console il figliuolo ; pregò i Romani à far parte ad altri di tale dignità , perche essendo stata più volte nella Casa sua , giudicaua odioso il continuarla . E come l'honore acquistando beneuolenza , e seguito all' honorato , per manifestar la Virtù sua , deue essere abbracciato : così mentre può esser segno del contrario , si deue lasciare . La onde Focione rifiutò la Signoria della Città offertagli da Alessandro , potendo far sospetta la sua Fede appresso gli Atheniesi . E così , perche l'honore è dato per segno della Virtù , qual' hora ella sia conosciuta , può essere lodeuole al Virtuoso il rifiutarlo , mentre il rifiuto non mostri dispettoso disprezzo , ò sotto humiltà non iscopia Ambitione , ouero , che'l seruitio publico nō ricerchi il contrario . E perche l'Honore si vuole per l'honesto , , qual' hora credendo à gli altri l'honore , il modesto ottenga maggior parte d'honesto , dourà lasciando altrui le dignità , e l'honore , volere anzi l'honesto , che l'honore . E raccogliendo in somma quello , che habbiamo discorso , dico , che l'huomo si disporrà ad acquistare la Modestia , e le Virtù , che trauagliano intorno all'honore ; se farà , vniuersalmente parlando , prima di bontà dotato , e di poi se particolarmente disprezzerà l'opinione , e l'honore de cattiuì , de gl'Ignoranti , e de' volgari , e desidererà l'honore da coloro , che esser.

essendo di giuditio retto, ò seguendo quelli, che sono retti, non potranno in ciò errare; e lo desidererà mediocrementemente, e per instrumento d'acquistar beneuolenza, & autorità, e non per fine; e lo desidererà insieme di quella sorte, e con quella proportionē, che gli conuerà, fuggendolo molte volte, quando sia manifesta la Virtù sua, e più quando per essere insolito, benchè meritato, possa apportare scandalo, & acquistargli odio; ò mentre venga ad arrecar sospetto di mancamento; ouero mentre lasciandolo, sia per conseguire maggior parte d'honesto.

Della Magnanimità. Cap. XVI.

Diciamo hora della Magnanimità. Questa Virtù, (come s'è già detto) trauaglia intorno à i grandi Honori; e ciò si potrà comprendere chiaramente, riguardando alla conditione, e natura del Magnanimo; perch'essendo d'essa possessore, opera secondo le sue proprietà. Magnanimo dunque diciamo colui, ch'essendo meriteuole di cose grandi, se ne conosce insieme degno. Dico essendo meriteuole; poiche se non fosse, e si riputasse tale: mancherebbe di giuditio, & in esso non caderebbe Magnanimità, nè Virtù. E se non fossero cose grandi quelle, delle quali fosse, e si conoscesse degno; non sarebbe magnanimo, mà più tosto modesto. Percioche si come la Bellezza consiste in corpo grande, & il picciolo è più tosto chiamato gratioso, e gentile, che bello; così la Magnanimità (come mostra il nome) ri-

cerca

cerca grandezza di merito, & in esso è collocata, per la qual cosa chi manca ne i termini della retta ragione nel giudicarsi indegno di quello, che non è; si chiama pusillanimo: e così fatto nome conuiene propriamente à chi merita assai, e si tiene da poco. Percioche in esso è vizio maggiore; posciache, s'egli fosse di minor merito; si riputerebbe da niente, e farebbe in quanto à se affatto inutile. Possiamo dunque dire, che'l magnanimo in rispetto à tutti gli altri sia nella gràdezza del suo merito estremo, cioè di suprema bontà, e valore. E nel giudicare della dignità sua possiamo dire, che sia mediocre, e non si tenga da più, nè da manco di quello, ch'egli è, non trapassando nel gonfio, nè cadendo nel pusillanimo. Nè per essere in estremo eccellente la Virtù sua, resterà d'esser buono: conciosiache nella Virtù non cade eccesso vicioso. Conoscendo dunque il magnanimo di meritar cose grandi, e tali cose essendo fuori della persona sua; è chiaro, che i beni, de' quali è degno, sono esterni. E conciosia che fra quelli si trouagli intorno al grandissimo; è manifesto insieme, che tal bene è l'Honore; come quello, ch'è dato a Principi, & à Dio; e tutti gli altri beni esterni parche si desiderino per ottener questo. La onde douendo il magnanimo meritare il grandissimo bene frà tutti i beni esterni, dourà possedere il grandissimo bene de' beni interni, a cui esso bene esterno è indirizzato, per esserne sempre degno, in maniera che'l merito non si possa mai disgiungere da lui. E così conuerrà, che posseda la Virtù; poiche essendo bene interno, e nostro proprio, per esso sempre

meri-

meritiamo . E perche l'Honore è douuto alle virtuose operationi , e'l grandissimo alle grandissime ; si ricerca al magnanimo il colmo di tutte le Virtù in supremo grado; Onde la Magnanimità non potendo essere senza il concorso delle Virtù ; ò farà conseguente ad esse , e da quelle nascerà come splendore di chiarissime , e lucidissime stelle: ouero ad essa l'altre Virtù faranno conseguenti , e da lei piglieranno quella somma eccellenza nelle loro operationi, che riceuono i corpi diafani dalla presenza del Sole. Conuiene dunque al magnanimo essere ottimo , e di merito supremo: perche la mezzana , & ordinaria bontà non è degna di grandissimo honore; & huomo di poco merito riuscirebbe in ciò ridicolo . Trauaglia dunque il magnanimo intorno à i grandissimi honori (come s'è veduto) & honori grandi propriamente non s'intendono sempre quelli , che vengono dati semplicemente à Principi , ouero si riceuono da essi , ò sono di lungo tempo , e perpetuo, come le Statue, gli Archi, le Dignità, e Dominij, e Signorie, col mezzo delle quali le persone sono riuerite, & ordinariamente, come honori grandi, vengono desiderate . Percioche tali dimostrationi molte volte sono fondate sopra bugie, & adulationi . Ma quegli honori sono dal magnanimo considerati , e riputati grandi, che nascendo dal merito della grandissima Virtù, gli sono similmente dati da huomini nella Virtù grandi, per riconoscerlo . Et intorno ad essi si porta moderatamente allegrandosene con quella mediocrità , che conuiene , quantunque li conosca inferiori al valor suo ; non si potendo trouare honore, che pareg-

pareggi il merito della Virtù suprema. La onde gli Honori piccioli, e che d'ordinario a tutti vengono attribuiti, e quelli, che da ignoranti, ò da cattiuu sono dati, ò per cose cattiuue, come falsi Honori, & indegni della Virtù sua, sono da lui disprezzati. E non v'è in luogo, doue si faccia professione di honorare, chi vi peruiene. E molto meno se ciò vien fatto senza distintione alcuna della Virtù, e del Vitio, del merito, e del demerito; percioche i grandi honori, qual hora siano dispensati a tutti, ouero ad indegni, & a caso, riuscendo dozzinali, s'auuilscono, e sono indegni del magnanimo. E quando gli occorre domandare Dignità, e gradi, lasciando l'adulatione, e le corrottele come meriteuoli di biasimo, e non d'honore, con la Virtù sola si mette innanzi: come fu osseruato da Catone il maggiore nel chiedere la Censura, dicendo, che'l Popolo Romano hauea bisogno di Medico seuerò, per sanare i suoi Vitij, e che s'egli fosse eletto Censore, leuerebbe le delitie, e le morbidezze. Il contrario di che fece Cesare, che per via di danari, e di corrottele procurò, che gli fosse prolungato il gouerno della Francia. E non si presentando al magnanimo occasioni gloriose, si trattiene più volentieri in otio honesto, che in imprese mediocri, & a quelle di grandissimo honore solamente si muoue: poiche la bellezza della Virtù, e dell'honesto lo ricerca, a cui tal honore è conseguente. E conciosiache all'honore concorra il giuditio buono, che fa l'honorante dell'honorato, & il segno, ch'egli ne dà; il magnanimo desidera l'honore tanto quanto può acquistargli la beneuolenza delle per-

le persone, e specialmente virtuose (come dicemmo anche del modesto) per poter fare principalmente con l'aiuto loro attioni segnalate in beneficio publico . E quando è certo, ch' elle tengono buona opinione di lui, e che'l Mondo ne sia chiaro, hauendo perciò conseguito il fine dell' Honore ; stima poco , il segno, che per così fatta opinione gli viene dalle genti , se gli apporta comodità ; e ricchezze . E perciò Martio , che per lo suo valore nell'espugnatione di Corioli riportò il nome di Coriolano , essendo stato in quella impresa publicamente lodato dal Console ; e presentato oltra tutti i doni Militari di cento iugeri , di dieci prigionij à sua elettione , e d'altre tanti Caualli guarniti, di cento boui , e di tanto argento, quanto poteua portare : pigliando di così gran presente vn solo prigioniero suo hospite , & vn cavallo per seruirsene nella battaglia , e rifiutando il restante , si portò da magnanimo . E Curio nella medesima maniera riconosciuto dal Senato con dono di cinquanta iugeri , per hauer cacciato d'Italia Pirro , n'accettò solamente sette , conforme alla diuisione, ch' à tutt' il Popolo era stata disegnata . E Socrate per la stessa Virtù procurò , che i doni à se stesso douuti fossero dati ad Alcibiade , come racconta Platone nel Conuito . Mà il ricusare gli Honori non sublimi , come Coriolano, Curio , e Socrate, è per auuentura conditione più conueniente al modesto , ch'al magnanimo , di che trattiamo . Mà atto veramente di magnanimo è da dire , che sia il tifiutar da vna parte gli straordinarij , e grandissimi Honori , mentre non hanno da seruir principalmente ad altro ,

che à dar segno della Virtù d'esso, che à tutti è manifesta, e da vn'altra l'accettarli, quando al magnanimo apportano principalmente carico, & impresa difficile in seruitio publico, talche appaia, che egli sia dato alla dignità, & non la dignità à lui, e così egli l'habbia presa, non per cupidigia dell' Honore, mà per faticare per la Republica; E così operò Africano, quando ricusò la perpetua Dittatura, e'l Consolato, vietando insieme, che non gli fussero drizzate Statue ne i Comitij, ne i Rostri, ò in Campidoglio; poiche tali Honori erano straordinarij, e grandissimi nella Republica sua; hauendo all'incontro accettato prontamēte il gouerno di Spagna, quando niuno, per esser pericoloso, osaua di riceverlo. E nella stessa maniera Catone maggiore non volle Statue, e desiderò la Censura, per riformare i costumi corrotti della Republica. E cio à gran ragione vien fatto dal magnanimo; percioche se stimasse l' Honore per l'utile, sarebbe auaro: e se stimasse l' Honore, perche riponesse il suo fine in esso, si partirebbe dall' honesto. Conuiene dunque al magnanimo il grandissimo Honore; perche hà grandissima Virtù, e merito; & è honesto, che per premio, & instrumento della sua Virtù lo desidera, e poco curi l'utile, che puo essergli congiunto. E benchè trauagli principalmente intorno all' Honore; considera nondimeno ancora gli altri beni esterni: posciache la Nobiltà, le Dignità, le Ricchezze, & altre prosperità sono riputate degne d' Honore, e la Magnanimità per esse maggiormente risplende. Et auenga, che la Virtù frà tutti i beni sia veramente degna d'Ho-

d'Honore, e gli altri beni non siano assolutamente buoni, ne honorabili, se non quanto, essendo dirizzati ad essa, le sono d'aiuto, e seruitio; tuttauia colui, il quale hà con la Virtù congiunti i beni esterni, che pure in se ritengono qualche eccellenza; è molto più meriteuole, per esser più atto à giouare, e perciò è più honorabile insieme di chi la possiede sola. Si porta dunque il magnanimo moderatamente ancora intorno alla Nobiltà, alle Ricchezze, & à gli altri beni esterni, e parimente intorno à i felici, & infelici auuenimenti. E così nella prospera, & auuersa fortuna, nell'vna delle quali gli huomini, che mancano di Virtù, stimandosi scioccamente magnanimi, e degni di grandissimi Honori, diuengono orgogliosi, & insolenti, e nell'altra vili, & abietti; il magnanimo ritiene animo moderato, & inuitto, come quello, che non stimando gran cosa il grande Honore, che è grandissimo frà i beni esterni, molto meno stima le Ricchezze, gli Stati, e la buona fortuna, che per l'Honore sono desiderate. Ond'egli si può chiamare disprezzatore, anzi che ammiratore, di così fatti beni. E di quì viene, che per ottener Vittorie, Grandezze, e Regni, non vuole mezzi dishonesti, e cattiuì, e per meglio elegge di restarne senza, che conseguirli per così fatte maniere. Onde non solamente giusto, mà insieme magnanimo fù il proponimento di Fabritio, rifiutando il tradimento offertogli dal Medico d'auuelenar Pirro suo Signore; magnanima similmente fù la resolutione di Sesto Pompeo, quando hauendo riceuuto à cena sopra la sua naue Ottauiò, e M. Antonio, non volle, se-

condo il consiglio di Menodoro, tagliare il ponte, sopra il quale erano, & affogarli, disdegnando cō mezo brutto l'Imperio de' Romani. E se non hauesse risposto à Menodoro, ch'egli ciò douea fare senza dirglielo; non è dubbio, che tal'atto sarebbe stato di Magnanimità suprema. Mà mostrando, che da ciò si astenesse per la vergogna del Mondo più, che per l'honesto; l'atto fu certo magnanimo, mà non venne da Magnanimità; non ricusando Pompeo quel benefitio sotto la maschera di Menodoro, ch'alla scoperta egli si vergognò d'accettare. Per la qual cosa possiamo dire, ch'Alfonso primo di Aragona Rè di Napoli si mostrò molto più magnanimo di Sesto; mentre andando ad incontrare la Regina Giouanna, che da gli emoli di lui era accompagnata, rifiutò prontamente il partito propostogli d'imprigionarli, per godere pacificamente il Regno.

Delle proprietà del Magnanimo. Cap. XVII.

E Per conoscere più particolarmente le proprietà del Magnanimo discorriamo delle attioni, che si possono fare in ciascuna Virtù, e nelle più principali in suprema eccellenza. Trattando prima dunque della Temperanza, il Magnanimo oltra che stà nella conuenueuole mediocrità del bere, e del mangiare, vince ancora (per quanto n'è concesso) la necessitè della Natura, sopportando, mentre il richiede l'occasione, non pur senza molestia la molestia (per dir così) della fame, e della sete, mà con piacere ancora. Percioche essendo tali

atti.

atti sopra tutti gli altri malageuoli, in così fatto soggetto fanno rilucere maggiormente la Virtù sua; laonde eleggerebbe di concorrere in ciò con gli Sciti, i quali (come scrisse Athia Rè loro à Filippo) erano soliti di combattere contra la sete, e la fame, & abborrìrebbe quelle pazze disfide, e proue del bere più del compagno. Nella qual cosa macchiarono grandemente la gloria loro alcuni huomini per altro grandi, come Alcibiade, e Catone il minore, lasciandosi à sozza ebrietà trasportare. E fù perciò anche degno di riso il vanto, che si diede Ciro, trattando con Lacedemoni, con dire, che beuea più vino, e lo sopportaua meglio del fratello; quasi che queste fossero opere di Rè magnanimo, quando egli douea più tosto mostrarfi disposto più del fratello à sopportar la sete, & astenersi dal Vino. Attione di questa sorte fù quella di Mitridate, che propose premij à chi più beueua, e mangiava, e si compiacque d'esser rimasto vittorioso in così fatto contrasto. Per la qual cosa l'atto, che Catone Vticense fece alla presenza dell'esercito, che nelle arene della Libia era assetato, di rouersciare la celata, che piena d'acqua gli veniua portata, per inuitare (come fece in simigliante caso Alessandro) i suoi soldati à sopportare volentieri quel disagio; il magnanimo per la sola Virtù haurebbe fatto, prescriuendosi la medesima astinēza in quella necessità, & insieme in vna laudissima mensa, come il Filosofo Menedemo, il quale à superbissima cena non volle gustare altro, che oliue. Ne già si deue intendere, che spiacciano al Magnanimo i lauti conuiti, conciosia che li voglia, e stimi, per quan-

to appartengono al Magnifico; e sono da lui ordinati à quel virtuoso splendore, che la Ciuilità, e l'honesto richiede. Mà quando fossero soggetti di vitiosa crapola, come erano quelli di Cleopatra, e di M. Antonio; farebbono da lui odiati, e fuggiti; sì come per la verità doueano anche essere fuggiti quei due conuitti fra gli altri d'Alessandro, nell'vno de'quali, seguendo la proposta di Thaide meretrice, comportò, che'l palazzo Reale di Serse fosse abbrugiato: e nell'altro, proponendo premio al maggior beuitore, cagionò, che col vincitore quarant'vn'huomini morirono. E ne'piaceri Venerei il Magnanimo si asterrebbe non solo da dishonesti abbracciamenti, come con grandissima lode Alessandro s'astenne dalle merauigliose bellezze delle prigioniere Persiane: mà contenerrebbe anche gli occhi da lasciui sguardi, come disse Pericle verso di Sofocle, che douea fare vn Pretore. E così nel vedere le medesime Persiane il Magnanimo non haurebbe detto come Alessandro, che fossero state il dolore de gli occhi. Ne come Antigono si farebbe da Efeso fuggito, per non rimanere preso dalla smisurata bellezza della Sacerdotesa del Tempio. Mà ritenendo in ciò moderato l'affetto, haurebbe cauato da tali bellezze, quasi da vaghe pitture, honesto piacere, e non punto di dolore. E se in Senocrate la grauezza dell'età, e del vino non gli legarono i sensi nella battaglia, che hebbe contra di lui la meretrice Frine: la sua Temperanza fù veramente da Magnanimo. Nelle attioni poi di Fortezza il Magnanimo s'esercita in modo, che non entra per ogni cosa, nè spesso in pericolo;

concio-

conciosiache stimando egli poche cose, per poche anche si mette a rischio. Laonde non si cōduce cacciare Leoni, Cinghiali, nè altre fiere, doue senza gloria alcuna, anzi con dishonore, e danno possa perdere la vita. E di quì l'Ambasciatore Spartano, ch'appresso Alessandro si trattenea, vedendo, ch'egli haueua abbattuto vn Leone di marauigliosa grandezza, à ragione lo motteggìò, quasi che hauesse voluto combattere dell'Imperio con vna bestia. E per cagione di ciò si potrebbe per auuentura dubitare, se da Senofonte fosse introdotto ragioneuolmente. **Ciro** nella **Pedia** ad esercitare la caccia di tali fiere; Percioche pare conuenueuole l'astenersi da quegli atti, che possono apportar morte inutile, e vergognosa. Se bene si potrebbe dire, che **Senofonte** non introduce **Ciro** come magnanimo, mà come giouanetto generoso, à dare segni di grandezza d'animo intrepido, e di douer fare riuscita mirabile, bramando la caccia di fiere spauenteuoli, alle quali tutta via si conduce sotto il gouerno del **Zio**, ò dell'**Auo**, proueduto con guardia di Soldati eletti per sua sicurezza. Schifa similmente il **Magnanimo** le ingiuste battaglie con gli huomini, dalle quali può riceuere, come contra le bestie, la medesima vergogna, e danno. Onde **Augusto** schernì saggiamente la disfida di **M. Antonio**, che lo chiamaua à duello. Mà i suoi pericoli sono principalmente per imprese grandi, e pubbliche: come nelle guerre per feruitio della Patria, & in queste ancora non entra in ogni fattione, nè ad ogni rischio. Mà come disse **Timotheo** à gli **Ateniensi** verso quel Capitano, che si gloriaua d'essere stato

ferito,

ferito, che s'era vergognato nell'Impresa di Samo, doue era Generale, che gli fosse caduto vicino vn dardo di Catapulta. Così il Magnanimo, per essere di suprema bontà, e quasi Capitano generale, si tiene lontano da ogni pericolo, doue non si tratti di cosa, che l'acquisto, ò la conseruatione d'essa importi più della vita sua. Per la qual cosa auuenga poi, che la causa sia publica, tuttauia nõ ad ogni picciola scaramuccia entra in battaglia, nè similmente vi si conduce per ira, come Achille, nè per timore della vergogna come Hettore, nè per desiderio d'Honore, ne per Ignoranza, come molti Soldati sogliono, mà all'hora v'entta, quando se gli presenta occasione di honestissima, e bellissima morte, e s'ella, può essere in diuerse maniere, per quella specialmente, che sopra tutte è bellissima, & honestissima. Laonde riserva la persona sua principalmente à pericolo grande, che appartiene al seruitio publico. Percioche se à picciolo interesse riguardasse, e che da bassa mano potesse venir effettuato; non sarebbe degno oggetto del Magnanimo, mouendosi egli solamente per cose grandi, le quali non da volgari, ma solo da huomini di grandissimo valore possono essere conseguite. E ne' grandi interessi del publico riguarda sopra ogn'altro quello della Religione, per essere maggiore di tutti i beni humani. Laonde furono attioni magnanime quelle de' Detij, e de' Curtij, quando fecero voto di morire per la Patria; pereioche contenneto in se il ben publico, e la Religione, quantunque falsa, non conosciuta nondimeno da loro per tale; e furono atti tanto più virtuosi, e pieni di supre-

suprema Fortezza, e Magnanimità, quanto che seguirono senza alcuna speranza di salute. Il Magnanimo dunque oltra che non opra mai ne gli atti di Fortezza, se non per cagione di pericoli honesti; ricerca ancora, che siano grandi, e fra quelli li grandissimi, & honestissimi sono suoi proprij, & in essi accompagnato da esercito, come i Decij, ò solo come Curtio, non teme punto la morte, nè stima la vita, non cedendo nè à Decij, nè à Curtij, nè ad altri d'animo franco. Non perche il suo fine sia in superar coloro, & auanzar la gloria d'essi; mà perche giudica honesto l'essere più intento in simil caso à cōseruare la vita de' suoi Cittadini, che la propria. In quella guisa, che Pelopida rispose alla Moglie, che l'esortaua à conseruarsi, dicendo, essere officio di buon Capitano, e Principe l'hauere più cura d'altri, che di se stesso. Discorrendo similmente del Magnanimo intorno alla Mansuetudine, egli per poche cose s'adira; perche disprezza, e non istima l'offese, che gli vengono fatte. E spesse volte anche se ne scorda; come mostrò Platone verso Dionisio Siracusano, quando questi pregandolo à non dir mal di lui, perche sapeua d'hauerlo grandemente offeso, rispose, che la sua Academia non gli daua tanto agio, che potesse ricordarsi d'esso; conciosia che'l Magnanimo, essendo virtuosissimo, si conosca indegno d'ogni offesa, e sappia, che colui, il quale l'ingiuria, nell'offenderlo, se stesso vitupera; Poiche vna tale attione lo publica ingiusto, e degno d'infamia. E quando accada, che'l Magnanimo venga offeso irragioneuolmente dalla Republica, e dal suo Principe, lo tollera

nella medesima maniera con animo generoso, & isde-
 gna d'vsar prieghi, & atti humili, nō sostenendo l'eccel-
 sa Virtù d'aauilirsi, nè fare indignità; come fù da So-
 crate manifestato: mentre rifiutando l'oratione di Lisia
 fatta in sua difesa, che secondo il bisogno presente do-
 ueua essere accomodata, disse, che all'hora sarebbe sta-
 to veramente degno della morte, se si fosse indotto à
 dirla nell'estreme parti della Scithia. E si come il Ma-
 gnanimo non cade in viltà, nè in bassezza, quando vie-
 ne ingiuriato dalla Patria, e da' Superiori; così appagan-
 dosi d'honesta giustificatione, non commette impietà,
 ne fa in ciò risentimento alcuno, antepoendo la riuere-
 renza de' Magistrati, e la tranquillità, e ben publico à
 se stesso: come fece insieme Aristide, sopportando con
 animo tranquillo l'ingiuria dell' Ostracismo, e dell'esi-
 glio, e nel suo partire pregando à gli Atheniesi ogni pro-
 sperità, e che non venisse mai loro bisogno di ricordarsi
 di lui. Il contrario di che fece Achille, che adirato con-
 tra Agamennone pregò ad esso, & à Greci sciagura. E
 la medesima cagione si disprezzare anche al Magnani-
 mo l'ingiuste accuse, come si vide in P. Rutilio appresso
 de' Romani, mentre accusato ingiustamente non volle
 secondo il solito de rei mutar' habito, ne porgere prie-
 ghi supplicheuoli à i Giudici, isdegnando affatto ogni
 maniera abietta, e contraria allo splendore della sua vita
 virtuosa. Et il medesimo rispetto fa tenere in niun con-
 to le indegne ripulse; come fece Catone, quando essen-
 dogli negata la Pretura, non diede segno d'alteratione
 alcuna; onde fù in ciò più magnanimo di Cesare, il qua-
 le di-

le dicendo alla Madre, mentre era per andare allo squintio del Pontificato, che lo vederebbe quel giorno Pontefice, ouero sbandito; si mostrò molto lontano dal sopportare con animo grande quella ripulsa, quando gli fosse stata data. Et accadendo, che per interesse priuato appresso à gli altri il Magnanimo si debba dimostrare indegno dell'ingiuria, non si muoue dall'ordinario suo stile d'oprar virtuosamente, & eccellentemente: onde lascia le supercherie, e il risentirsi contra l'ingiuria con maggior'ingiuria, & abborrisce ogni sorte di vendetta, che sia contraria al viuere Ciuile, & all'honesto. E quando anche sia honesto il vendicarsi, e lo possa fare senz'alcun rispetto; elegge tuttauia per attione più bella il perdonare; e non si contenta di farlo vna sol volta, mà più, e della stessa offesa grande, che hà riceuuta nella propria persona. Percioche nel publico interesse il Magnanimo hà riguardo al beneficio della Republica, non lo scòpagando dall'honesto; e nell'interesse priuato, quanto più egli perdona, e massime hauendo in suo potere l'inimico; ritiene tanto più del diuino. E quando l'ingiu-
riante continouando nell'insolenza, non volesse rimetterfi alla discretione del Magnanimo, con dargli le douute sodisfattioni, che gli conuenissero: il Magnanimo con tutto ciò non procurerebbe ingiusta vendetta, mà lasciando la cura del ragioneuole castigo al giusto giudice, s'opporrebbe in tal modo all'insolenza sua, che non rimarrebbe offeso, con far conoscere, che non gli mancherebbono forze, ne sapere per ruinarlo; mà che se n'astiene, ò per non far atto ingiusto, ò per non ab-

bassarsi ad oggetto indegno d'essere nobilitato dalla sua mano . Per la qual cosa, magnanima fu la sentenza di Cesare, scriuendo à gli amici di non hauere cauato altro frutto della vittoria ciuile , che d'hauere saluato la vita à molti , à i quali , come à nemici , & à vinti , poteua leuarla . E si potrebbe parimente credere , che Augusto hauesse del Magnanimo , quando donò la vita due volte à Cinna , che prima gli haueua guerreggiato contra , e di poi hauea trattato d'ammazzarlo . E massime che d'vna tale clemenza nõ ben contento gli diede il Consolato ancora , e d'acerbo nimico , lo dispose ad essergli amico obligatissimo , e fedelissimo . Si potrebbe, dico credere , che l'atto d'Augusto verso Cinna fosse da Magnanimità proceduto, come pare, che da molti sia commendato . Nondimeno considerando il fatto, come passò si vede , che non gli perdonò per Magnanimità; per cioche da Seneca è scritto, che Augusto hauendo scoperto , che Cinna voleua ammazzarlo , e riuolgendo fra se stesso la strana conditione sua , che l'hauer fatto morir molti insidiatori della sua vita non giouaua à leuar l'ardire ad altri , che ciò non procurassero, e il lasciar impuniti sì graui falli parendogli imprudenza, & il cõtinuare in castigarli crudeltà : fù in così acerba deliberatione, consigliato dall'auueduta Liuia sua Moglie , à lasciare il rigore , & appigliarsi alla Clemenza, auuifandolo , che per sì fatta maniera gli sarebbe più ageuole l'acquistarsi la gratia delle genti , e conseruarsi in sicurezza , che con lo stile sin'all'hora da lui offeruato . Alla qual cosa consentendo l'Imperatore , fece le gratiose dimostrazioni

verso

verso Cinna, che si sono dette. La onde elle non vennero da Magnanimità: se ben furono attioni magnanime, posciache egli non le operò per l'habito della Virtù, mà per assicurare la propria persona con sì fatto mezo. Mà apparue molto più la Magnanimità nell'atto, che fece il medesimo Augusto verso Alessandrini suoi ribelli, quando perdonò loro per la bellezza della Città, per la memoria d'Alessandro Magno, che l'haueua edificata, e per rispetto d'Ario suo amico. E magnanima fu parimente l'attione di Serse verso il Fratello Arimene: per cioche venendo Arimene per combattere con Serse del Regno, il Rè mandò Ambasciatori con presenti ad incontrario; facendogli sapere, ch'all'hora gli mandaua, que'doni, e s'ottenesse il Regno, gli darebbe il primo honore dopò di se, e quello, che gli promise prontamente innanzi la vittoria, gli fu con Real benignità da lui offeruato, quando l'hebbe vinto. E di così fatta lode, fu parimente degno Dromichete Rè de' Geti, peroche hauendo rotto, e preso Lissimaco, che per sola cupidigia di regnare l'haueua assalito, accarezzatolo, & ammonitolo à far guerra contra soggetto, da che potesse ritrarre guadagno della vittoria, lo liberò. E magnanima appresso de' Romani fu anche l'attione di Murena, che saluò la vita à Catone Uticense dal furore de' plebei, che erano per lapidarlo, con tutto che Catone l'hauesse già accusato; e fosse suo acerbissimo nemico. Il Magnanimo dunque nella Mansuetudine ha per suo proprio la Clemenza più, che la Vendetta, & il confondere il nemico col beneficalo più, che col distruggerlo, e massi-

me,

me, quando gli è superiore, e l'hà maggiormente in suo potere, come s'è già accennato: perciocchè quanto il vendicarsi è più in suo potere, tanto più manifesta la grandezza della Virtù sua, nol volendo fare. E ciò fu gloriosamente offeruato da Alessandro verso Iassile gran Rè nell'India; perche garreggiando seco di beneficenza; in vece d'vsare il ferro contra di lui, spese molto oro in arricchirlo, & honorarlo. E così mira più il Magnanimo, chi l'ama, per beneficiarlo, che chi l'odia, per vendicarsi. E quindi Cesare Dittatore si portò da magnanimo, mostrandosi diligente riconoscitore de gli amici, e disprezzatore in ricercare gl'inimici con abbruciare le lettere di Pompeo, che poteuano scoprirglieli. Talche possiamo parimente dire, che'l Magnanimo è più vago di considerare il merito delle genti, e di ricompensarlo, che il demerito, e di castigarlo. Perciocchè quello hà dell'eccelsò, e questo dell'ordinario. E di qui magnanimo fu Serse, perche scordatosi le offese riceute da Temistocle, con real beneficenza honorò il suo valore. Et intorno alla Liberalità il Magnanimo non hà il pensiero alle cose, che ordinariamente sono necessarie al viuere humano, nè punto se ne trauaglia, od affligge per essere humili, o basse, e molto sproportionate all'animo suo grande; e non nè ricerca alcuna, se non per accidente; mà è ben pronto in darne ad altri, & à fare beneficio. E si puo dire, che sia suo proprio quello, che Artaserse dicea conuenire à i Rè, l'accreocere la robba, e non leuarla ad alcuno. E di tal sorte questo è proprio del Magnanimo, che'l riceuerne gli par cosa vergognosa,

fa, quando però non gli sia dato per riconoscimento della sua Virtù; e per manifestare l'eccellenza, e maggioranza sua. Conciosiache egli appare, perciò come inferiore di chi lo benefica; cosa contra il suo proponimento, che vuole sopraffare nell'attioni virtuose, esercitando sempre quelle, che sono più illustri in ogni genere. E quando sia beneficato, ricompensa il beneficio riceuto con beneficio molto maggiore; poichè in sì fatta maniera egli rimane superiore, e quasi creditore, obligandosi colui, al quale egli era prima tenuto. E perche ciò non succedea à Filippo Rè di Macedonia verso Filone; come Magnanimo si ramarcava; Conciosiache Filippo per essere accarezzato, & alloggiato da lui, mentr'era ostaggio in Thebe; cercava con diuersi doni di ricompensargli le cortesie riceute; nè poteva disporlo ad accettarli. Talche pareuagli di restargli sempre in obbligo, & inferiore di Virtù, e di beneficenza. Et è così proprio del Magnanimo il beneficare, e di tal sorte se ne compiace, che pare tenga solamente à cuore i beneficij, & ha fatto, come testimoni, & veri effetti della Virtù sua, & che con grandissima molestia si riduca nella memoria quelli, che hà riceuti, e quasi se ne scorda, per essere contrarij alla sua intentione. Ne già si deue intendere, che il Magnanimo sia ingrato; poichè essendo egli grande in ogni Virtù, non patisce alcun difetto; e specialmente perche ricambiando i beneficij con larghissima misura, di necessità, conuiene, che se ne ricordi, e sia grato. Mà diciamo, che occorrendo alle volte nell'attioni del Magnanimo ricevere beneficio, e

ricam-

ricambiarlo; e conuenendogli parlare, & vdir parlare di ciò, si compiace da vna parte, e prende diletto nel sentire, e ricordarsi d'hauer fatto beneficio, & essere superiore; e dall'altra non sente bene, che gli sia posto innanzi, ch'egli n'habbia riceuto; e sia inferiore. E ciò gli è di tanta noia, per esser contrario alla proprietà sua; che come cosa molestissima pare, che cerchi di scordarsela; benchè per la verità non se ne scordi, mà brami con larghissima mano ricambiare il beneficio. E conforme à questo Homero fa, che Theti nel dimandare gratia a Gioue non parli de segnalati beneficij, ch'ella gli hauea fatti. E i Lacedemoni, chiedendo soccorso à gli Ateniesi, ricordarono loro, come a' magnanimi, li beneficij altre volte fatti à gli Spartani, e tacquero quelli, che scambievolmente haueano riceuti da essi; auuisandosi, che ciò; come corrispondente alla grandezza, e magnanimità de gli Ateniesi, douesse esser molto atto ad acquistar la gratia loro, e quanto ricercauano. E così se al Magnanimo si presentasse occasione, per la quale con egual'honestà potesse raccontare i benefiei fatti; e i riceuti; lasciando i riceuti, direbbe più volentieri i fatti. Perche in quelli gli parrebbe di raccontare de propri mancamenti, e di rimaner confuso, & in questi di hauere corrisposto alla Virtù sua; e non già per fumoso vantamento; mà perche l'honesto lo richiederebbe; onde malagevolmente s'indurebbe à bassezza di supplicare altrui con mettere innanzi i benefiej riceuti; ma farebbe, come Scipione il maggiore, che chiamato in giudicio comparue con la corona Trionfale; & in vece di

giusti-

giustificare la causa sua, e raccomandarsi suppliche uolmente, raccontando i fauori, e gratie già ottenute dalla patria, salito in pulpito, ad alta voce, riuolto al Popolo Romano, disse; In così fatto giorno io sforzai la superba Cartagine ad accettare le vostre leggi; onde è ragionevole, che veniate meco in Campidoglio à ringratiar ne gli Dei. E nel magnanimo tanta è la prontezza nel beneficiare, che non aspetta d'esserne ricercato, mà inuita le persone à riceuere da lui beneficij. E quando gli viene chiesta dall'amico cosa di guadagno, mà ingiusta; elegge per meglio donargli del suo, che di concederla; perche compiacendo all'amico, e beneficandolo, non contrauiene insieme alla Giustitia. E di maniera similgliante operò Artaserse verso di Satibarzano suo cameriere; perche dimandandogli costui vna gratia irragionevole, il Rè inteso, ch'era à fine di guadagno, gli donò de' proprij danari il valore di quello, che desideraua. Et in ogni genere di cose oprando sempre con la maggior eccellenza, che in esso possa esser desiderata, cagiona, che nel dispensare la robba cerca sempre d'operar, come magnifico, e non come semplice liberale. E nella Magnificenza ancora è magnificentissimo, esercitando vna tale Virtù, come tutte l'altre; con quella maggiore esquisitezza, che si possa. Ond'egli è più vago di possedere cose rappresentanti bellezza, e marauiglia, che apportatrici d'utile, e di frutto, contrario al proponimento di Catone maggiore, che rifiutando le magnifiche; voleva le fruttuose. Nel trattare con le genti co' grandi vuole essere grandissimo nelle cose gloriose, & honeste, e

s'inalza, non comportando d'essere loro inferiore. E con quelli, che sono in istato mediocre, ò humile, s'abbassa, e si fa eguale. Conciossiache il vincere questi sia di poca fatica, e di niuna gloria, ma il superare quelli apporti grandissimo honore corrispondente alla molta difficoltà, che vi si truoua. E così Alessandro non comportò la grandezza di Dario, & accarezzando, & humiliandosi all'humiltà di Diogene, si mostrò magnanimo. Stima similmente la verità sopra l'opinione, & antepone l'essenza non conosciuta alla semplice apparenza delle cose buone; posciache in quella consiste la bellezza, e grandezza della Virtù, & in questa nò. Et Agesilao fù in simigliante caso più magnanimo d'Alessandro; per cioche vietò che dopo la sua morte non gli fossero dirizzate Statue, nè Immagini, acquetandosi alle operationi virtuose, che haueua fatte: doue Alessandro, ritornando da gli vltimi confini dell'Asia, lasciò in quelle parti per tutto, (comeracconta Plutarco) dell'arme maggiori, de' freni più graui, e delle mangiatoie de' Caualli più alte dell'vsato, per magnificare, e rendere marauigliose con bugie così fatte le sue imprese, e il suo nome. Per la qual cosa il magnanimo, essendo nemico delle bugie, fugge ogni simulatione, e dissimulatione, e parla liberamente, eccetto però quando gli accade trattare con la moltitudine sciocca, doue per beneficio publico, come Medico nella maniera, che dice Platone, gli conuenga dissimulare, mostrando di non conoscere il poco giudicio d'essa, mentre erra, e da quella non è riconosciuto il merito della Virtù di lui. E di questa sorte fù l'atto di

Peda-

Pedaretto, poiche non hauendo ottenuto nella Patria per il poco giuditio de' Cittadini suoi d'essere nel magistrato dei trecento, ridendo, e dissimulando l'ingiuria, disse à chi gli chiedeva la cagione del suo riso, di rallegrarsi, che la Republica hauesse treceto huomini di maggior Virtù di lui. Clearco vedendo le sue genti sollevate, e disposte à ritornare à Casa con abbandonar Ciro, al cui seruitio volea ritenerle, dissimulando similmente il mancamento loro, e fingendo anche di volere più tosto seguire la volontà d'essi, che sodisfare all'obbligo, che tenea con Ciro, le dispose ageuolmente alla sua voglia. E per la medesima cagione Licurgo disse la bugia alla Cognata. Percioche essendo morto Polidette suo marito Rè de gli Spartani, e fratello d'esso, la donna, ch'era rimasa grauida, desiderosa di regnare, e d'acquistar la gratia di Licurgo, perche la pigliasse per moglie, gli offerse di far morire la creatura, acciò che diuenisse libero Rè; onde Licurgo le diede intentione di contentarsene, quando hauesse partorito, vietandole in tanto per non offendere se stessa le medicine per sconciar si, dicendo, che hauerebbe fatto subito morire quello, che fosse nato di lei. Per così fatte simulationi, dico, saluò Licurgo dall'empie mani della madre il fanciullo, che poi nacque. Ma per altro rispetto il magnanimo non si seruì mai della simulatione, e l'è nemiciissimo. E se quello, ch'è contrario alla Magnanimità, disconuiene insieme alla grandezza reale, non si potrà dire, che sia degno di Rè il prouerbio vsato da Sigismondo Imperatore, che l'huomo, il quale non sà simulare, non sappia regnare.

E così il magnanimo perh'è amatore della verità, & è di giudicio grandissimo, e di grandissima Virtù, ama, & odia coloro, che meritano veramente d'esser amati, & odiati; onde ama, & odia ancora alla scoperta: perche se ciò facesse celatamente; mostrerebbe di far cosa sconuenevole; ò d'esser timido, e vile, mancamenti, che non possonò cadere nell'animo grande. Il magnanimo ancora non si compiace di viuere a voglia d'altri, che degli amici; conciosiache l'accomodarsi al volere altrui contra il proprio gusto contenga in se, non sò che di bugia, e di seruile, come mostrano gli adulatori, che viuendo, e trasformandosi secondo gli animi altrui, sono del continuo serui. E benchè il magnanimo ami la verità; nondimeno non ragiona d'ordinario de' fatti suoi, e del suo merito, e molto meno si magnifica. E perciò Cesare diede saggio d'essere veramente magnanimo, scriuendo con infinita modestia le attioni, che con marauigliose lodi sono da gli altri celebrate, e superò di gran lunga Catone il maggiore, il quale secondo Plutarco s'attribuiua il primo luogo in ogni sorte di Virtù. E si come il magnanimo non parla del proprio valore, così non cerca insieme d'essere lodato; Poiche l'affettare la lode è segno di non meritarsela, non s'acquetando l'huomo nella semplice bellezza della sua attione, e nell'honesto proprio del virtuoso. Et intorno alle lodi, & à i biasmi altrui egli similmente non s'affatica d'ordinario. Non s'affatica intorno alle lodi non perche egli non riconosca prontamente con ogni atto di Giustitia il merito altrui; mà non si trauaglia in lodare, in quanto che il lodatore

pare

pare, che mostri non sò che di marauiglia; che non cade nel Magnanimo, non riputando in questa vita oggetto alcuno così grande, e nuouo, che possa indurlo à merauigliarsi. Et il biasimare hà poi del detrattore, e dell'inuido, dalla qual cosa egli è lontaniſſimo: perche confidandosi nella propria Virtù, non si fonda sopra il demerito altrui. La onde egli non s'induce mai à dir male d'alcuno, nè anche del nemico: se non è forzato dalla necessitá del difendersi delle calunnie d'esso, e dalle sue ingiurie, con iscoprire la maluagitá di lui. E non solo è nemico del biasimare altrui: mà non tolera meno, ch'altri da lui dependente morda i nemici suoi; poichè il comportare le maledicenze, potendole vietare, è vn farle, & hà del maligno. Onde fù atto di Magnanimità quel di Mennone Capitano di Dario, che sentendo vn Soldato dir male d'Alessandro, adiratosene lo ferì, dicendogli d'hauerlo assoldato, acciò che adoprasse la lancia, e non la lingua contra di lui. E ben vero; che in alcuni casi il magnanimo non solo gli amici, mà gl'inimici ancora: & all' hora massimamente, quando appare, che non viene da necessitá, nè da proprio interesse con disegno d'acquistar la beneuolenza del nemico; mà si fa per solleuare la Giustitia con impedire l'ingiusta oppressione d'esso, la qual col solo tacere del magnanimo gli succederebbe. E tale fù l'atto di Tiberio Gracco Tribuno della Plebe, perche vedendo Scipione Asiatico perseguitato malignamente dai Pretori, & abbandonato dal soccorso de gli altri Tribuni suoi Colleghi, à i quali haueua appellato, doppo hauer giurato prima di

non

non essersi riconciliato co' Fratelli Scipioni, de' quali era nemico, lodando l'Asiatico, vietò, che non andasse prigione, come i Pretori haueano comandato. E tanto eccellente si truoua l'habito del magnanimo, che fin con gli atti comuni dell'andare, e del parlare appresenta dignità, è decoro. Percioche hà il moto tardo, la voce graue, e bassa, & il parlare riposato; qualità corrispondenti al faticar, com'egli fa, per poche cose, & allo stimarne poche: Percioche s'vsasse velocità nel moto, e nelle parole; si mostrerebbe affannato per molte faccende, e di stimarle molto. Oltra che la velocità del moto, e dal parlare alterato scuopre anche la turbatione de gli affetti; la qual cosa non è nel magnanimo, hauendoli regolati. E tali mouimenti d'ordinario conuengono al magnanimo. Perche quando l'honesto ricerca, ch'egli habbia da combattere, ò in altra maniera da trauagliare, vsa ogni celerità, e prestezza con la voce, e co' i gesti, & è tutto ardore, percioche non lascia atto alcuno, nel quale possa innanimare gli amici, & aiutarli, e spauentar gli inimici, e dissiparli. Contiene dunque questa Virtù la bellezza, che in tutte l'altre si ritruoua; e si come il più perfetto miele vien colto dalle pecchie sopra le più eccellenti herbe; così è da dire, che la Magnanimità venga prodotta dalle più belle attioni, che da tutte l'altre Virtù si possano racorre; onde chi tale habito possiede, può tener certo di possedere la più pretiosa gemma, che sia nella corona delle Virtù morali. Talche il magnanimo misurando i meriti ordinari delle genti in suo paragone può disprezzarli, non con disprezzo o ingiurioso perche

nel

nel magnanimo non cade imperfettione ; mà con non riputarli degni di fermarsi in essi , e da imitargli . E come la Magnanimità contiene in se la perfettione , e l'eccellenza di tutte le altre Virtù , così è più di tutte le altre ancora malageuole da esser'ottenuta ; e però ritroueremo nella maggior parte de' valent'huomini , che comunemente sono stati riputati maggiori , difetti segnalati , & incompatibili con essa .

Dè gli estremi della Magnanimità. Cap. XVIII.

TAle dunque è la Magnanimità , e gli estremi , fra quali è riposta sono , la Pusillanimità , e la Tumidezza , e coloro , che cadono in essi , non sono maluagi : conciosiache essi non nucono ad alcuno , mà tuttauia errano , e si partono dalla Virtù ; e così il pusillanimo , come il tumido , non conosce se stesso . E dalla banda del pusillanimo l'ignorāza del non conoscere sà , che riputandosi indegno di quei beni , che veramente meriterebbe , scioccamente se ne priua : percioche se conoscesse il proprio merito , conoscerebbe insieme , che le cose , che se gli conuengono , sono buone , e le desidererebbe , e s'affaticherebbe per conseguirle ; poiche ciascun'huomo di giuditio suole desiderare le cose , che merita ; & in così fatta maniera sarebbe gioueuole , e d'ornamento à se stesso , & à gli altri , doue à se stesso , & à gli altri viue otioso , & oscuro . E gli huomini così fatti non sono tali per pazzia , mà per negligenza più tosto , e per freddezza : talche l'opinione , che hanno di meritar poco,

poco, li fa ogn'hora peggiori; poiche tenendoli lontani dall'opere belle, & honeste; non possono acquistare la Virtù; e confermandosi maggiormete nella loro freddezza, vengono per conseguente priui de' beni esterni, della ripuratione, dell'Honore, e delle dignità, istromenti principali della vita Ciuile. I tumidi errano parimente, come s'è detto, in non conoscere; mà la boria loro gli spinge à tentare imprese grandi, & honorate; e perche non possono per la verità imitare il magnanimo, mancando in essi la Virtù, & il merito interno; si sforzano di farlo con l'apparenza, e con gli atti estrinseci. E così vestono sontuoso, stanno sul graue, e facendo spesso importuna mostra delle loro ricchezze, e grandezze, non cessano mai di magnificarle, giudicando per si fatta via di meritar' Honore. Et ancorche non riescano poi nelle imprese, nelle quali si mettono, sono tuttauia più gioueuoli, ò manco dannosi al publico del pusillanimo. La onde la Tumidezza vien' ad essere men contraria dell'altro estremo alla Magnanimità, si per questo rispetto, come anche perche gli huomini più spesso cadono nella Pusillanimità, che nella Tumidezza. E qualunque per lo naturale desiderio, che si scorge ne gl'huomini, di soprafare, & auanzare l'vn l'altro pare, che più volte si trabocchi nella Superbia, e per conseguente nella Tumidezza, che nell'Humiltà; è nondimeno d'auuertire, che egli non è l'istesso l'essere superbo, e l'essere tumido, come non è il medesimo l'esser'humile, e pusillanimo. Percioche può la persona esser superba, & auara, mà tumida, & auara nò; conciosia che il tumido stando

stando sù l'apparenza, faccia spese grandi, & ecceda anzi nella Prodigalità, che cada nell'Auaritia. Parimente l'Humiltà non è l'istesso, che la Pusillanimità; poiche l'Humiltà è Virtù Christiana, e spetie di Magnanimità rifiutando volontariamente le cose, che conosce conuenirle per freddezza, mà per disprezzo di tali honori: e simile à questa fù forse quella di Diogene, che non curaua i fauori, e le gratie d'Alessandro, mà la Pusillanimità è vna bassezza d'animo congiunta con dapocaggine, da che nasce biasimeuole pigrizia, alla quale è più inclinata la Natura humana; che all'opera di cose grandi; come ricerca la Tumidezza per essere più difficile; la Pusillanimità, rendendo l'huomo di ciuile quasi saluatico, e di gioueuole inutile col cessare, & astenersi dalle belle opere per disfidarsi di se stesso, fà, ch'egli declina continouamente al peggio: e non oprando, si può dire, che vada perdendo gli habiti buoni, ò si confermine cattiu. Doue il tumido benche prometta di se stesso più, che non vuole; nondimeno col mettersi spesso à grandi imprese, può à poco à poco temperando, e rimettendo la sua ostentatione, ridursi alla Magnanimità. Et auuenga che sia stato presupposto da noi, che si truoui bontà nel pusillanimo, dicendo, ch'egli si reputa indegno di quei beni, de' quali sarebbe veramente degno, & hora affermando, ch'egli è peggiore del tumido, pare, che si presupponga il contrario, perche essendo peggiore dell'altro estremo, nel quale non è merito, nè bontà degna d'Honore, molto manco può esserne in esso; auuenga dico, che habbiamo detto tali

T t

cose:

coſe: nondimeno non patifcono contradittione alcuna, nè da ciò ſiegue alcuno inconueniente. Percioche non è ſconueneuole che'l puſillanimo paragonato, come non operante, col tumido, & in quanto hà ben maggiore di lui, & è degno d'Honore, ſe ben non ſe ne reputa degno, ſia miglior del medefimo tumido, conſiderato poi in riſpetto delle ſue operationi, che non vengono da quella parte, per la quale merita, e non le corriſpondono, mà naſcono da pigritia, e dapocaggine, ſia peggiore; poiche non oprando, come ricerca la dignità ſua, ſi rende inutile: e ſpegnendo la Virtù ſua, ſi ſcoſta nel ſuo oprare molto più dalla Magnanimità del tumido, il quale benchè ſi metta in coſe, ch'eccedono il ſuo potere, non opera affatto inutilmente, anzi ſi diſpone alla Virtù, della quale manca. Talche il puſillanimo operante in quanto tale è ſempre peggiore del tumido, ſe ben come poſſeſſore d'alcuna eccellenza maggiore del tumido quantunque quaſi morta, non è inconueniente, che poſſa eſſere miglior di lui. E di queſta maniera l'ignoranza del puſillanimo lo diſpone à perder la bontà ſua, & à ſmorzarla, & ad acquiſtar' il Vizio. E quella del tumido lo diſpone (ſe ben per accidente) à laſciar il Vizio, & a conſeguir la Virtù.

Come ſi poſſa acquiſtare la Magnanimità. Cap. XIX.

VEdiamo hora, come ſ'acquiſti le Magnanimità. E già dunque conchiuſo, ch'ella preſuppone tutte le Virtù, e che'l volere eſſer magnanimo ſenza Virtù è coſa

è cosa sciocca, & impossibile. Et insieme s'è chiarito, ch'ella consiste nel far le più eccellenti attioni, che in ciascun genere possano cadere: la onde se troueremo, in qual guisa ciò si ponga ad effetto; rimarrà adempito il nostro proponimento. E adunque da considerare, che'l fine honesto del virtuoso, quasi come il Bersaglio dell'Arciere, può hauere alcuna latitudine, come hora vedremo. E similmente i mezi buoni da conduruisi, & i modi possono ritener maggiore, e minore eccellenza: la onde, come frà gli arcieri quello, che colpisce nel Capo dell'uccello, è più raro di quello, che colpisce nell'ala, auuengache amendue facciano preda dell'uccello; o similmente quello è poi di gran lunga più eccellente, che lo ferisce nel capo non solo, quando è fermo, mà mentre vola, e non solo con la freccia, e con l'arco, mà con la pietra, e con la mano: così quelle attioni virtuose sono frà tutte l'altre magnanime, che ottengono la suprema bellezza in ciascun genere col modo, e mezo frà gli altri più raro, e più marauiglioso. E come l'honesto in ciascun genere possa hauere ampiezza, e riceuer più splendore da vna parte, che dall'altra, si farà chiaro, riguardando alcune attioni, che sotto vna medesima Virtù si possono ridurre; come quelle di Coruino; di Torquato, d'Horatio, di Curtio, e di Camillo, & insieme quelle di Manlio, e di Bruto, che cacciò i Tarquinij; la battaglia dunque, che hebbero Torquato, e Coruino contra gli orgogliosi sfidatori Francesi, furono attioni magnanime; perch'essendo state dirizzate al seruitio della Republica, furono per fine il più nobile, che

si potesse desiderare . Et essendo state esercitate con grandissimo pericolo, passarono con mezo malageuole ; onde anche apparuero con splendore grandissimo ; della stessa conditione fu quella d'Horatio contra l'esercito di Porsenna , in quanto hebbe per fine il seruitio publico , e ottenne parimente col valore, e col pericolo della propria persona . Mà nel restante auanzò grandemente la gloria di Coruino, e di Torquato ; percioche quelle mirarono la sola gloria del nome Romano , che da gli ardi Francesi non fosse macchiata , mà Horatio combattè per la salute publica , che insieme racchiudeua l'Honore ; e non contra vn solo , mà contra tutto l'esercito nemico , obligandosi ad vn sol passo . Mà Curtio , che si precipitò nella voragine, si come nel fine del seruitio publico non fu ad Horatio inferiore, così nel modo di gran lingua gli fu superiore di gloria . Perche seruendosi del mezo , come Horatio , dalla propria persona , lo fece con maniera , che gli doueua apportare la certa morte . E l'impresa di Camillo , e la sua vittoria contra i Francesi , che haueano presa Roma , benchè similmente hauesse il fine della salute publica , fu nondimeno più gloriosa , anche di quella d'Horatio ; percioche Horatio difendendo il Ponte , combattè per la salute della Patria , la quale in modo alcuno non era disperata ; & auuenga che i nemici l'hauessero preso , non perciò Roma rimaneua oppressa , mà infiniti erano per difenderla , auuengache con grandissimo suantaggio . Mà Camillo combattè per ricuperare la patria , e la salute della Republica poco meno , che spenta, onde fu egli anche chiamato Romo-

lo secondo. Nella medesima guisa la Giustitia di Manlio contra il Figliuolo, hauendo per fine l'ybbidienza, e la conseruatione della disciplina militare, mirò il ben publico. E Bruto riguardò parimente il medesimo fine, quando sententiò i due Figliuoli à morte; mà di gran lunga trapassò d'eccellenza l'attione di Manlio, e di tanto, quanto la perdita di due Figliuoli è il doppio maggiore di quella d'vn solo; & il fine non fù per vna sola parte, mà per l'intera salute della Republica, la quale per mancamento loro era per rimanere oppressa da Tiranni. Qui dunque apparue nel genere della Fortezza, e della Giustitia nello stesso fine dell'honesto, e del beneficio publico, e ne' mezi, e ne' modi diuersità di bellezza, d'eccellenza; & il medesimo si potrebbe discorrere in tutte l'altre Virtù. Per la qual cosa l'habito della Magnanimità si conseguirà con proporsi fini in ciascun genere sublimi, e con procurarli co' mezi, e maniere straordinarie, ò con esercitar simili attioni meglio di tutti gli altri virtuosi, ò della maggior parte. Et in conclusione per le stesse cagioni, per le quali nelli atti, e nelle facoltà gli huomini diuengono di chiara fama; per le medesime, nelle attioni virtuose si può acquistare la Magnanimità. Et à fine che ciò meglio si comprenda, considereremo breuemente, che Eudosso, & Archita ottennero gloria grandissima per l'inuentione delle machine militari, & Archimede per hauer accresciuta l'inuentione, & esercitata con modi più marauigliosi, come da Plutarco si caua nella vita di Marcello. Fù parimente glorioso appresso de' Romani Gneo Duilio per l'inuentioni de'

Cor-

Corui, co' quali fermò, e vinse l'Armata nemica de' Cartaginesi. E Fabio Massimo per lo nuouo, e sicuro modo di campeggiare contra Annibale, e Marcello per l'insolita diligenza di ferirlo, meritauono d'esser chiamati l'vno scudo, e l'altro spada del Popolo Romano. Et appreso de' Greci hauendo Demetrio trouato instrumeti ageuoli da espugnare le Città, riportò nome di Poliorcete, come anche per lo medesimo rispetto. Lautrech fu alla memoria de' nostri Padri degno del medesimo nome d'espugnatore di Città (come racconta il Giouio) e Pietro Nauarro, per hauere felicemente introdotto l'vso delle mine, e Prospero Colonna per lo campeggiare sicuro furono segnalati, & illustri. E nel presente tempo, oltre gli altri rispetti di singolar valore, veggiamo celebre il nome d'Alessandro Farnese Duca di Parma per lo nuouo modo, col quale hà assediata, e presa Anversa, hauendole impedito il passo della riuiera, impresa non mai sentita, e per lo innanzi giudicata impossibile. E tanto sia detto hella Magnanimità, e del modo d'acquistarla.



DELLE MORALI DEL SIGNOR FABIO ALBERGATI LIBRO QUINTO

Della Cortesia. Cap. I.



Iscurriamo hora secondo l'ordine
da noi proposto della Cortesia,
Affabilità, Piacquolezza, Veraci-
tà, Urbanità, & Accuratezza; le
quali, benchè non siano di quell'
eccellenza, e nobiltà, di che hab-
biam veduto l'altre Virtù da noi
ra cõontate; tuttavia sono in maniera necessarie al com-
mercio, che l'huomo, il quale ne venisse privo, con-
tutto che per la restante fosse da bene, e virtuoso; hau-
rebbe più sembiante di saluatico, che di Ciuile: Onde
veggiamo coloro, che d'esse nuengono alcun'ombra,
essere

essere spesse volte molto più accetti, e grati in trattare con le genti, di molt'altri, che di maggior Virtù essendo adorni, mancano d'esso. Percioche come le pitture, benché con grande maestria dipinte, ricercano, per essere di compiuto diletto à riguardanti, la vaghezza de' colori; così le Virtù Morali da noi descritte per intero ornamento richieggono la compagnia di quelle, che habbiamo hora dette, rendendo elle l'huomo al tutto trattabile, e gentile. Venendo dunque prima alla Cortesia, dico, che nell'accoglienze, e ne' riceuimenti, ch'ancora Cerimonie sono dette, nel parlare, e rispondere, per quanto à tali riceuimenti appartiene, alcuni sono lodati, & alcuni altri biasimati; onde si vede, ch'intorno à così fatto soggetto si ritroua la Virtù, e'l Vizio. Sono biasimati coloro, che nell'eccesso, e nel difetto peccano. E nell'eccesso pecca, chi in così fatti riceuimenti, che sono spetie d'Honore, non sà nè dare altrui, nè pigliare, per se quello, che conuiene. E così quando incontra alcuno, se ben è suo inferiore, con ostinata resolutione lo vuole far precedere; e non volendo esso consentirui, proua di sforzarlo à pigliar quell'Honore, che non gli conuiene. Questi ritrouandosi parimente accompagnati nell'uscire d'alcun luogo, o nell'entrarui, auuenga, che sia in compagnia dolce, e domestica, e doue non si troui superiore à lui, e ch'indifferentemente senza scorpolo niuno d'esser meno pregiati, fossero tutti per entrare, o per uscire, come portasse il caso; egli accostandosi alla porta, vuole, che gli altri prima passino; ricusando essi di farlo, ne fa maggiormente istanza: nè in-

di,

di, come Cauallo adombrato, e restio, è possibile levarlo; se tutti prima di lui non passano. E questi suoi complimenti accompagna per ordinario con tanti inchini, torcimenti, e piegamenti di vita: che'l vederli non è meno insopportabile di quello, che sia oltra modo ridicolo. E nel suo parlare altro non s'ode, che V. S. e mio Padrone; io le son seruitore, e schiavo: e se'l compagno pur con termine di Cortesia risponde; esso replica, e non mette mai fine alle vanissime sue Cerimonie, se non col silentio dell'amico, che gli ceda, e gli lasci riportare così bella palma. E ritrouandosi similmente à nobile còuito, non vuole in niuna maniera andare al suo disegnato, e conueneuol luogo, quantunque il padrone, e gli altri còuitati più volte ne lo preghino; mà sempre ritirandosi, e torcendosi, con dire, e replicare à gli altri le SS. Vostre sedano prima, e s'accomodino, che io poi verrò; altrimenti mi perdonino, che non farò mai questo errore; cagiona impedimento, e mette ogni cosa in confusione, tirando gli occhi di tutti i circostanti alle sue sciocchezze. Nel difetto poi peccano coloro, che nel riceuere le genti, e massime gli eguali, & amici, ò di poco superiori, non vogliono mai esser primi à salutarli, nè à riconoscerli, e salutati che sono da loro, non gli rispondono, ò lo fanno con saluatichezza; & offertili i primi luoghi, senza render gratia, li pigliano; e siano, in che compagnia si voglia, non mirano, chi di maggiore merito di loro si ritroui; ma come banderari, ò per dir meglio come Capitani innanzi à tutti baldanzosi si spingono, auuenga che i compagni siano eguali,

& anco di maggiore conditione d'effi, nè tutti per au-
 uentura fiano loro domestici, e famigliari. Nel parlar
 poi s'altri per V.S. tratta loro; eglino di voi rispondo-
 no; e se l'amico dice di baciare la mano ad effi; ò racio-
 no, ò con dozzinale, e plebeo saluto lo risalutano, con
 dire, son vostro; ouero à Dio. E s'alcuno s'offerisce lo-
 ro; effi, quasi che l'amico per obligo lo faccia, non lo
 ringratiano: e conducendosi à ritrouo honorato, se il
 compagno si dirizza in piedi per honorarli, eglino sen-
 za motto alcuno lo comportano, & indiseretamente si
 mettono à sedere non aspettando, che l'amico faccia il
 medesimo: & à ciò non l'inuitano. E bene spesso anco
 pigliano il luogo, che dal compagno per cortesia ad effi
 è offerto, non mirando al discommodo di lui, nè alla
 buona creanza. Et accadendo, che nella loro conuerfa-
 tione sopraggiungano altri; non si muouono nè con pa-
 role, nè con fatti per riceuerli. In maniera, che non so-
 lo non accarezzano, e non ricambiano le genti con le
 cortesie, che si conuengono; mà con demonstrationi di
 questa sorte scortesi, e dispettose danno quasi segno di
 sprezzarle, e di non tenerne conto. Colui dunque, che
 nell'eccesso pecca, diremo Affettato, e chi nel difetto
 trabocca, scortese, & anco Villano si potrà chiamare:
 e la mediocrità, che frà questi due Vitijs risiede, sarà de-
 ta Cortesia: sì perche questa Virtù è opposta alla Dis-
 cortesia, come anche perche tal nome pare, che signi-
 fichi quella estensione, & allegrezza di cuore, ch'è con-
 seguento al Virtuoso, in riceuere, & accogliere conue-
 neuolmente le genti meriteuoli. Aggiungo, che tal no-
 me

me pare, che sia venuto dalle Corti di grandissimi Principi, e ch'in esse sia attribuito propriamente à coloro, che ne gli atti dell'accoglienze sono compiti, & eccellenti, e che sia propria virtù della Corte. Et è ben chiaro, che nell'età passate, solendo le Città libere d'Italia nelle pubbliche feste inuitare i vicini, diceano di tener Corte. E perche riccueano in quelle occasioni i forastieri, che concorreauo con ogni sorte d'accoglienze, quindi à' gratiosi riceuimenti fù dato il nome di Cortesia. Colui dunque, il quale possederà questa Virtù, saprà nella conuersatione vsar quelle accoglienze con fatti, e con parole, distinguendo, e facendo, e differenti i meriti delle persone, con dare in ciò ad esse principalmente, e pigliare secondariamente per se quella parte, che ricerca la retta ragione: e sarà detto cortese, e potrebbe esser chiamato anche cerimonioso. Mà perche le cerimonie conuengono propriamente à sacrificij, & honori diuini, da essi sono trasportate all'accoglienze, mancando loro il proprio nome, diremo più tosto cortese, che cerimonioso. E specialmente per essere il cerimonioso preso molte volte ancora per l'affettato. E benchè il nome di Cortesia si stenda alla Liberalità, & i liberali siano comunemente chiamati cortesi, nondimeno è più propria delle cerimonie, che de gli atti della Liberalità. Percioche il liberale può donare, senza fare non solo accoglienza alcuna, mà senza anco che si sappia, che egli habbia donato: mà le diceuoli accoglienze, e cerimonie non si trouano mai disgiunte dalla Cortesia. E questa Virtù della Cortesia non è la stessa cosa, ch'è la

buona creanza: perche la buona creanza stà in tutti i costumi, e si manifesta in tutte le Virtù, mà la Cortesia è solamente nell'accoglienze, e nelle cerimonie. E ben vero, che quantunque la creanza si stenda à tutte le virtù, nondimeno perche si manifesta molto più ne gli atti comuni; e nella conuersatione; l'huomo, il quale non è cortese, affabile, e piaceuole, e manca in alcune di tali Virtù, pare che sia più propriamente detto mal creato; che quando è priuo di qualch'vna di quelle, che ordinariaméte non sogliamo esercitare nel commercio, come della Temperanza, & della Fortezza. Ne mi è nuouo ancora, che'l nome di cortesia è preso da alcuni per beneficenza, è pare eccesso anco di Benignità, dando altrui senza essere tenuto, ò più di quello, à che si è tenuto; mà non è propriamente beneficenza, nè così fatto eccesso; percioche gl'atti di beneficenza abbracciano tutte le sorti di beneficij, che si possano fare altrui anche senza obligo alcuno, e sono più proprij della Magnanimità, e dell'Amicitia, che della Cortesia, ch'è propriamente delle cerimonie, con le quali siamo tenuti à riconoscer gli altri. Onde alcuno può essere benefico, e non cortese, & alcun'altro cortese, e non benefico. Questa Virtù ha parimente simiglianza con la Modestia; mà non è tuttaua la stessa cosa, ch'è la Modestia. Percioche la Modestia, in quanto trauaglia intorno à gli ordinarij Honori, si può dire, che consideri l'accoglienze, & i riceuimenti. Nondimeno oltra ch'ella si stende à tutti gli ordinarij honori, abbraccia le dignità, e i gradi, che si possono nella Republica conseguire; cosa, che

non

non appartiene alla Cortesia: Di più l'accoglienze, le
cerimonie sono diuersamente considerate dalla Mode-
stia, e dalla Cortesia; percióche la Modestia consiste in
desiderare quegli ordinarij Honori, di che la persona è
meriteuole, non considera le persone de gli altri, se non
quanto concorrono in ciò à dar più, ò meno di quello,
che le conuiene; mà la Cortesia, e'l cortese riguarda gli
altri, e se stesso insieme; gli altri primieramente, per ac-
coglierli con le dieuoli cerimonie, e se stesso seconda-
riamente, in quanto ammette verso se i medesimi atti
nè più, nè meno di quello, che conuiene. E così benche
la Cortesia primieramente, e propriamente riguardi i ri-
ceuimenti, che si fanno altrui; non lascia di considerare
poi anche quelli, che vengono fatti àlla propria persona;
onde accetta i proportionati ad essa, allegrandosene, co-
me conuiene, e rifiuta gli eccessiui. Similmente delle
scortesie, che gli vengono fatte, e dell'essere fraudato
delle conuenienti accoglienze si duole; mà moderata-
mente, e lo sopporta, come ricerca la retta Ragione. E
molto più gli pesa, quando gli è accaduto di non hauer
riceuuto alcuno, come conueniuà, che quando verso
lui non siano state esercitate le cerimonie, che gli si con-
ueniuano, percióche questo nasce da difetto altrui, e
quello dal suo. E di quì il cortese mira (come s'è detto)
principalmente al fare, e non al riceuere le cerimonie;
e nel fare apparisce maggiormente la perfettione sua, che
nel riceuere; come dicemmo ancora, parlando della Li-
beralità. E con diuersa maniera procede in ciò con gli
Amici, e domestici, e con gli strani, e forastieri, e ne
luoghi

luoghi publici, e ne priuati, serbando tuttauia con ogni vno, & in ogni luogo i termini ragioneuoli conforme all'honesto. E perche con questa Virtù accógliendo le genti, si dà segno di stimarle, e d'amarle; quindi se bene ella è per auuentura di minore eccellenza di quante altre Virtù habbiamo fin qui vedute, nondimeno perche le persone si compiacciono molto più di sentirsi stimare, & honorare, che di vedere altri degni d'essere stimati, & honorati; il cortese appresso alle genti è più amabile d'ordinario del forte, e del temperante, e così molti, che in questa Virtù sono eccellenti, rimangono spesse volte di gran lunga superiori à coloro, che d'essa sono priui in tutto, ò in parte, auuenga che siano ornati di doti maggiori. E massimamente perche il forte, & il temperante sono propriamente amati per operare secondo le Virtù loro, che del continuo non si esercitano; douè l'attioni del cortese, impiegandosi intorno alle cerimonie, entra (si può dire) in tutti gli atti della nostra vita, che habbiamo comuni con gli altri. La Cortesia dunque essendo principio all'acquisto della beneuolenza delle genti, possiamo dire, che serua al Morale nel comércio nella guisa del Proemio all'Oratione appresso à i Giudici, e le gratiose ricercate de' Musici appresso à gli ascoltanti, per acquistarsi l'attentione, e la beneuolenza. E specialmente che'l cortese accarezzando, & honorando gli altri, quanto conuiene; dà segno di Giustitia, la quale per essere cagione della conseruatione di tutte le compagnie, rende amabili coloro, che mostrano di possederla. A questa Virtù è più contratraria la

Discor-

Discortesia per essere peggiore che non è l'Affettatione; conciosia che l'attioni di quella s'accostino all'Ingiuria, dalla qual cosa è l'Affettatione lontana, peccando nell'honorare fouerchio.

Dell' Affettato. Cap. II.

Consideriamo hora, come l'affettato, e lo scortese debbano fuggire i Vitij loro, e per conseguente in qual maniera possano acquistare l'habito della Cortesia. E prima diciamo dell'Affettatione, e cerchiamo particolarmente le sue spetie per ritrouar più ageuolméte gli opportuni rimedij. Coloro dunque, ch'eccedono in riceuere con sconueneuoli cerimonie le genti, possono farlo à qualche fine, e anche senza fine alcuno; se non operano per fine alcuno, mà perche si compiacciano di così fatta attione, sono propriamente affettati. Poiche tale deue esser chiamato l'huomo qual'è l'habito, secondo il quale fa l'attioni sue; non essendo spinto ad esse da alcuna cagione estrinseca. Mà quelli, che à qualche fine trapassano nel medesimo soggetto la mediocrità, sono di tante forti, di quante sono i fini, da i quali si muouono in simigliante maniera ad operare. Conciosia dunque ch'alcuni per lo desiderio fouerchio, che tengono, della beneuolenza delle genti, si muouono con varie dimostrationi ad honorarle più di quello, che conuiene, imaginandosi per così fatta via di rendersi loro gratiosi; di qui nasce vna sorte d'affettati simili a gli assentatori: percioche amendue desiderano la gratia delle persone, e
per

per tale cagione fanno più di quello, che conuiene: ma sono poi affettati: perche l'affettato ha il suo fine nella semplice gratia, mediante le cerimonie; e l'accogliente: ma l'affentatore col mezzo del parlar lusingheuoile, come à suo luogo vedremo. Altri poi eccedono nelle cerimonie per ambitione, accogliendo le genti con modi di fouerchia riuerenza, per ritrarne vsura, & essere da essi esaltati sopra tutti. Onde non sono propriamente affettati, ma più tosto ambiziosi. E benchè per la maggior parte gli affettati così fatti in apparenza si mostrino cortesissimi, e tanto ritrosi à volere alcuna sorte di cerimonia; quanto si sforzano di manifestarsi prontissimi ad accogliere, e riceuere honoratamente altrui; nondimeno se con altrettanta, e maggior cortesia, non è corrisposto loro, nè rimangono offesi à marauiglia. Talche l'affettatione, che con altri vsano, bramano, ch'ad essi venga ricambiata, e bene spesso duplicata. Onde qual hora salutino con gran riuerenza, e per nome l'amico; se da esso, ch'in altro sia occupato, non è loro subito nella stessa maniera con bocca ridente risposto, e non sono similmente chiamati per nome; se ne sdegnano, e con gli altri della Superbia dell'amico mormorando, restano mal sodisfatti, e scontenti. Alcuni altri finalmente di piaceuole natura non auezzi à praticare, parendo loro da vna parte ragioneuole l'accogliere le persone cò le cerimonie còueneuoli, e da vn'altra non sapendo, fino à che segno ciò debbano fare, dubitano sempre di commettere fallo, di dare manco di quello, a che sono tenuti. Perche stimando, che le cerimonie per essere spetie

di

di riconoscimento, e d'honore, non possano mai noiare, & essere biasimeuoli, trapassano nell'ecceſſo. Tutti gli affettati dunque, eccedendo nelle cerimonie, hanno questa comunanza, che confondono i segni comuni, & i riceuimenti, che si costumano nella conuersatione; percioche dando sempre più honore del douere, attribuiscono al minore l'Honore, ch'al maggiore conuiene, se ben assente, e pare, che burlino l'vno, e ch'auuiliscano l'altro; onde da amendue possono, non senza ragione, riportar' odio, in luogo della gratia, che desiderano. E delle raccontate spetie quella, che procede dalla inesperienza, è men cattiuu dell'altre, & non è habito vitioso, percioche coloro, ch'in essa sono compresi, non errano per l'habito, come l'affettato propriamente detto; onde son più curabili di lui; nè similmente errano, come gli assentatori, e gli ambiziosi per mala intentione; mà quando sapessero ciò, che douessero fare, non commetterebbero fallo; douè gli altri affettati cadono in mancamento per elettione. E quelli sono peggiori di tutti, che per ambitione si muouono, poi che s'allontanano maggiormente dalla Virtù de gli altri, ch'operano per acquistare la semplice gratia delle genti. Percioche il fine di costoro è buono; benchè con mezzo cattiuo vi caminino, accarezzando, & honorando altrui più di quello, che conuiene; e quegli altri l'hanno cattiuo, desiderando ſouerchio honore, e procacciandolo similmente con mezzo irragioneuole, col far cerimonie più del douere, e spesse volte ancora con chi non n'è degno. E da quello, che s'è detto, farà age-

uole da comprendere non solo le comunanze, mà le proprietà ancora di ciascuna di così fatte spetie d'Affettatione; poiche le differenze non essenziali d'esse, possono insieme essere proprietà loro. Ciascuno de gli affettati si conterrà poi ne' conueneuoli termini del mezo, rimouendo le cagioni, che gli persuadono ad essere tali. E così l'affettato propriamente detto starà nel termine della mediocrità, mirando, che non douendosi compiacere della sua semplice attione, mà douendola indirizzare ad accoglier altrui per l'honesto; gli è di mestiero accommodarla alla conditione della persona, à cui la indirizza, con darle nè più, nè meno di quello, che le conuiene. Colui poi, che per ottener l'amore delle genti passa nell'eccesso; considererà, che la beneuolenza di tutti non è desiderabile, mà solamente quella del Virtuoso; & essa non si ottiene col Vitio, nè con la bugia, dandogli più del douere; mà più tosto si perde, poiche egli non menò abborrisce il riceuere più honore, che non gli è douuto, di quello, che faccia i danari, de quali non è creditore; anzi tanto più s'astiene dal pigliare indegnamente quello, quanto che, se lo togliessi, diuerrebbe più ingiusto, essendo maggior Vitio, & Ingiustitia l'vsurparsi l'Honore, che l'oro; per esser quello molto più nobile, e più pretioso di questo. Per la qual cosa proponendosi costui la beneuolenza non d'ogn'vno, mà del Virtuoso; dirizzerà le sue attioni à fine honesto, e gli farà insieme ageuole ridurle alla mediocrità, essendo chiaro, che niun' altra può essere aggradeuole al medesimo Virtuoso, nella stessa maniera, chi
per

per ambitione è affettato, considerando, che con l'honorare altri indegnamente, si similmente se stesso indegno d'honore, e che'l desiderare d'essere honorato senza il merito della propria Virtù è vn mostrarsi degno di biasimo; vserà le cerimonie per semplice riconoscimento del merito altrui, senza alcun fine di ritrarne non solo l'vsura, mà ne anco il capitale, appagandosi il cortese, & il virtuoso della sola sua operatione honesta, e non desiderando d'essere accolto con ricambi uoli cerimonie, se non perche simili riconoscimenti possono ageuolargli maggiormente la via ad operare virtuosamente, come, ragionando della Modestia, e della Magnanimità, si da noi discorso. L'affettato ultimamente, che per poca pratica eccede nelle cerimonie, conuersando con gli altri, e specialmente nelle Corti, e con coloro, che sopra tutti sono stimati cortesi, si ridurrà alla Virtù, e con tanto maggiore agevolezza de gli altri, quanto che non essendo egli tale per elettione, è più disposto ad ottenerla. E benchè le cerimonie non siano naturali, & appresso à tutti non siano d'una stessa maniera, nondimeno douendo esse regularsi dall'honesto & essere conformi alla Natura, potrebbe l'huomo dalla stessa Natura prendere la norma vniuersale, con la quale più, e meno douesse riceuere ciascuno, dando sempre grado maggiore à quelli, che di maggiori beni fossero dotati. Ma perche le persone si reggono in fare tali cerimonie dall'vso, & il Virtuoso è costretto à seguirlo, qual' hora non sia contrario all'honesto; il cortese in ciascuna conuersatione, & compagnia s'accos-

sterà à quelle cerimonie, che faranno dal commune consentimento accettate . E quando sopra alcun particolare non fosse posta legge dall'vso : egli (come s'è accennato) dall'honesto naturale dourebbe determinarlo.

Dello Scortese . Cap. III.

MA' veniamo all'altro estremo , e discorriamo della Scortesia . Questo Vitio contiene sotto di se diuerse spetie; Percioche alcuni per semplice mal costume vfano le scortesie , non mirando tanto , ò quanto d'offendere in ciò , chi che sia . Et alcuni altri alle scortesie per mala intentione s'inducono . Coloro , che per semplice mal costume si muouono , sono di due sorti: l'vna per habito cattiuo in lungo tempo acquistato (e tali si veggono le genti , che lontane dalle Città , e da nobili conuersationi , sono come i Villani auezzi à zottichi , & aspri trattamenti) l'altra sorte di scortesi viene non per habito , ma per poca esperienza , come souente accade à i gioueni , che dal viuer familiare conducendosi alla conuersatione , & alle Corti , quasi huomini seluaticchi , ò non riceuono i compagni , ò con stranezza , e mala creanza lo fanno . Gli scortesi poi , che per mala intentione vfano termini indiscreti nella conuersatione , vengono à ciò persuasi da insolenza , e da fumoso fasto ; perche sprezzando le genti , si danno à credere , che quanto più stanno in se raccolti , e ritenuti in far segni di cerimonia , e Cortesia , d'auanzarsi tanto maggiormente sopra gli altri, e che à se stessi ven-

ga accresciuto tutto quell' honore nelle accoglienze , ch' altrui non vogliono dare ; onde s'astengono dal salutar , & accogliere le persone con maniere amabili , e discrete , parendo loro d'auuilirsi , e sottoporsi ad essi . Per la qual cosa , essendo di souerchio fottili nelle cerimonie , quasi banchieri alle monete , formano le tariffe à tutte le conditioni de gli huomini , e paragonandoli al proprio merito , gli stimano d'inferior prezzo , che per la verità non sono . Di maniera che co i loro eguali pretendono la maggioranza , co i maggiori l'egualità , e con gl'inferiori la Deificatione , per dir così . E quanto sono auari in accogliere cortesemente gli altri , tanto per contrario ricercano , che gli altri siano in ciò verso di loro prodighi , non che scarfi , e ritenuti . Gli scortesi per semplice habito , e senza mala intentione corrispondono alli semplici affettati , che nell' altro estremo si trouano , e gli scortesi per poca pratica à gli affettati similmente per inesperienza . E gli scortesi , che possiam chiamar fastosi , corrispondono à gli affettati per ambitione . Gli scortesi dunque per semplice habito , con risguardar , che le scortesie sono spetie d'ingiurie , e fatte senza proposito , sono atti da pazzo , acquistando l'odio altrui per propria sciocchezza : s'asterranno da vfarle , e massime perche rendendoli odiosi à tutti , li fa insieme à tutti impraticabili , e li priua del commercio . E conciossiache l'accogliere le genti secondo il merito sia vna sorte d'honore , ch' altrui si deue ; e'l dare à ciascuno il suo conforme al douere , appartenga alla Giustitia ; lo scortese col proporsi nelle cerimonie la bellezza de l

com-

commercio , che per atti talifi conferua , e pigliando in' effe per regola la Giustitia , e quello , che ricerca l'vfo , si spoglierà della Scortesia , e diuerrà cortese . A gli scortesi poi per inesperienza, come à gli affettati per la medesima cagione ; è necessario il conuerfare , e darli alla pratica di genti costumate , e di buona creanza ; offeruando , & imitando le cerimonie loro ; e questi sono men cattiuu de gli altri scortesi , e non sono vitiosi , poiche'l mancamento loro, nascendo da inesperienza, non procede da mala intentione , & è scusabile; doue quello de' semplici scortesi , & de' fastosi non è meriteuole di scusa alcuna , anzi è degno di grandissimo biasimo , per essere prodotto da propria elezione . E molto più il fastoso è biasimeuole dell'altro , quanto che per elezione non vuol far' altrui le diceuoli accoglienze . Potrebbe dunque l'huomo di tal sorte scortese ritenersi dal suo Vitio , e correggersene col discorrere , che'l gonfiarsi , e stimarsi sopra gli altri non solo non può farlo tenere di maggior merito de' compagni , ma è vera cagione da farlo riputare vano , e di poco , ò di niun giuditio , & insieme da renderlo così abominuole , com'è infolentissimo . Percioche il credere , che l'vsare Cortesia ne auuilsca , & il mostrarsi fastoso faccia meriteuole , è vn credere stoltamente , che'l Vitio apporti honore , e la Virtù rechi vergogna . E se lo scortese non vorrà occuparsi in così fatto discorso ; potrà ricorrere per vnico rimedio della sua infermità alla commune medicina di così fatti mali , alla pratica intendendo , & alla conuersatione , e non già di persone eguali , e molto manco di con-

conditione inferiore à lui , che da esso non sono stimate; mà di grandi , da quali così di leggiero possa essere negletto , com'egli è solito à disprezzare altri , offeruando il loro procedere . Percioche potrà chiarirsi , che in fin ne' Principi così fatto Vizio è insopportabilissimo , & che i popoli , e i seruatori bene spesso tollerano l'essere , più tosto grauari d'immense fatiche , e gabelle , che vilipesi con maniere poco cortesi , & non corrispondenti allo stato loro . Onde à Cesare , la cui Liberalità , e valore fù bastante ad acquistare il seguito del Popolo Romano , il non risalutare i Senatori , mentre , entrando in Senato , gli faceuano riuerenza , apportò odio grandissimo , e tale , che vogliono , che quindi nascesse il principio della Congiura contra di lui , e della sua morte . E la cagione , onde le genti rimangono più offese di così fatte Scortesie , che obligate de' beneficii ricevuti , nasce per auuentura ; perche'l benefattore non pare , ch'accompagni sempre il beneficio con la beneuolenza , e col suo amore verso il beneficato , potendosi molte volte far gratie per ambitione , e per disegno , ò per altro , che per amore ; doue la Scortesia , come disprezzo , porta del continuo l'ingiuria , e la mala volontà , di chi la produce . S'aggiunge , che ciascuno si tiene per ordinario meriteuole molto più di quello , ch'è ; talche non attribuisce tutto il beneficio alla semplice gratia del benefattore , mà in gran parte al proprio merito ; e lo sprezzo tutto si riconosce dal mal animo di chi lo produce , nè punto dal proprio demerito . La onde lo scortese , vedendo tale mancamento essere stimato insop-
por-

portabile ne' grandi, da' quali con la Liberalità, e con molti benefitij può essere ricoperto, considererà, che nelle persone priuate, à i difetti delle quali la bassa fortuna non può fare alcun' ombra, ne riparo; riuscirà fuor di misura odioso, & incomportabile; da che pigandosi all'vso commune, vserà, come ricerca la retta Ragione, le cerimonie con le genti, secondo che la conditione di ciascuno ricercherà, e vederà essere trattato da gli altri, ch' in ciò sono giudicati cortesi, & intendenti. E così acquisterà l'habito della Cortesia. E tanto sia detto di questa Virtù, & de' suoi estremi.

Dell' Affabilità. Cap. IV.

INtorno al ragionare prouiamo alcuni tanto loquaci, e ciarloni, che sempre vogliono parlare, nè lasciano mai à gli altri minimo spatio di tempo, per aprir la bocca; e se pure alcuno impetra vn poco di tregua dalle ciance loro, e vuole spiegare qualche suo concetto, subito l'interrompono, con dire; v'hò inteso; sò quello volete dire; lasciate dire à me; e così togliendo à indouinare il pensiero altrui, rispondono à quello, ch' ancora non hanno inteso: onde non potendo, se non con difficile congettura incontrarlo, parlano spesso fuori di proposito. E qualhora ad essi parrà d'hauere grata vdienza, e che l'amico, rispondendo loro, mostri attentione, s' inuaghiscano maggiormente delle proprie ciance, e come se fossero Musici eccellentissimi, ò perfetti Oratori, che spiegassero con arte bellissima i loro

con-

concetti, ò con insolita harmonia dilettaſſero gli aſcoltanti, non pongono fine al cicalare. E con tutto che'l compagno di ſouerchio infaſtidito raccia; eſſi penſando, che'l ſilentio naſca da attentione, importunandolo ſouente, gli dicono; che ve ne pare? non è, com' hò detto io? E l'amico, per ſopportare tanta moleſtia, volendoſi partire, per non gli giouare il ſilentio, nol conſentono, e lo pregano ad aſcoltare ancora vna parola, & a' preghi aggiungono quaſi la forza, pigliandolo per le veſti, e per le braccia, perche habbia da fermarſi, e ſi moſtrano mal ſodisfatti della creanza ſua, che non volendo dar loro orecchio, moſtra di ſprezzarli. E chi non introduce nel ragionamento vn terzo, che rimanga per riceuitore, & iſfogatore delle loro paſtrocchie, pigliano per ingiuria, che l'huomo gli abbandoni, e come inſipido, e rozzo, l'accuſano, che di nobile ragionamento non faccia ſtima. Per la qual coſa diuengono inſieme noioſi, e ridicoli; & è tanto ſiſſa ſimigliante imperfettione in molti; che non pure con gli amici, e domeſtici, mà con gli ſtranieri, e con quelli, che non conoſcono, vſano ancora le medèſime ciance; & accompagnandoſi, con chi mai non hanno veduto, fanno ſeco del fratello, con dire: Gentilhuomo (ſe non m'inganno) ſete forſtiere; che vi pare di queſta Città? hauete nè voſtri paeſi palazzi così magnifici, e così belle, e ſpatioſe ſtrade? quanto vale il grano nelle voſtre parti? ſete qui forſe per negoziare, ò per paſſaggio? Nè di queſto contenti, hor de' fatti proprii, hor de' altrui diſcorrendo, di mille pazzi ragiona-

menti empiono il capo a quell' infelice, che s'è abbattuto nelle mani loro, rimanendo egli non meno maravigliato, che confuso di tale vanità. Per la qual cosa da ogn'vno, come impertinenti, e cicaloni sono fuggiti, e biasimati. Dalla parte opposta si ritrouano alcuni altri tanto taciturni, e ritirati, che, siano in qual grátiosa conuersatione si voglia, mai non parlano; e se pur sono costretti con grande istanza à dar risposta ad alcuna cosa, asciuttamente se la passano, con dire; non me n'intendo; non sò; mi rimetto; e spesso ancora, non aprendo pure la bocca, col chinare la testa danno segno, che ciò loro piaccia, ò col crollarla, ò torcerla; significano di non acconsentirui; onde questi taciturni, che Saturnini possiamo chiamare, i quali, come huomini saluaticchi, non si seruono del parlare, mostrandosi quasi nemici della conuersatione, sono da tutti similmente fuggiti, e biasimati. La onde ritrouandosi questi due estremi biasimeuoli del ragionare fouerchio, e del troppo tacere, ò diciamo di ragionare meno di quello, che bisogna, da che nasce il non rispondere, e non ascoltare, quanto conuiene; di necessità ancora frà loro si trouerà il mezo, e l'habito lodeuole, e virtuoso, per cui la persona parlerà, e tacerà, ascolterà, e risponderà à bastanza in ogni conuersatione, lasciando la parte del ragionare a' compagni, e facendo differenza dal trattare con domestici, e con iltranieri, con maggiori, con minori, ò con eguali, e con tutti (come s'è detto) parlerà, e tacerà quanto, e come farà conueneuole. E perche questa Virtù non hà proprio nome Italiano; con

voce latina, farà da noi detta Affabilità, e il possessore d'essa affabile; e potremo diffinirla con dire, che sia vn' habito frà gli estremi della Taciturnità, e della Loquacità, per il quale, chi la possiede, ragiona, e tace nella conuersatione, con chi, quando, quanto, e come bisogna, & insieme ascolta, e risponde nel medesimo modo, come s'è già accennato. Dico nella conuersatione, intendendo ne' ragionamenti comuni, & ordinarij; poiche li particolari, che trattano di negotij, e d'altri affari, se bene possono essere con Affabilità; nondimeno non vengono regolati principalmente da essa, mà dalle Virtù di quelle attioni, delle quali trattano. All'Affabilità parrebbe poi, che fosse più contraria la Taciturnità, che la Loquacità; poi ch' alla conuersatione è necessario più il parlare, che non è il tacere; e per conseguente questo Vitio, come più dannoso, potrebbe esser reputato maggiore dell'altro, sembrando il Saturnino vn' huomo più tosto abbozzato, che perfetto, della Natura, quasi che non habbia compiti gl'istrumenti da fauellare. Tuttauia la cosa è altrimenti; perche la Loquacità è da più Vitij accompagnata, che non è il suo contrario; Conciosiache'l Saturnino tacendo, più che non bisogna, dia solamente segno di saluatichezza: mà il Ciarlone, interrompendo i concetti altrui, porta seco per ordinario la Vanità, ragionando senza proposito; & insieme l'Importunità, la qual'è peggiore dell'apparente Saluatichezza, poiche gli huomini assai più rimangono offesi d'essere importunamente impediti nel fauellare, che se sia risposto loro rozzamente, percioch'ef-

sendo interrotti, non sono ascoltati, e così non possono palesare i proprii concetti, per cagione de' quali è data la faucella. Ma chi ascolta, aneora che con poca gratia risponda; intende nondimeno il pensiero di chi parla, e non gl'impedendo il parto (per dir così) dell' animo suo, non mostra di sprezzarlo. Conchiuderemo dunque, che la Loquacità sia Vitio maggiote della Taciturnità, & all'Affabilità più nemico. Ma veniamo a raccontare in parte i mancamenti della medesima Loquacità, ch'oltra ch'apparirà maggiormente quello, che s'è detto, la persona haurà anco tanto maggior occasione di ritenerli da così fatto Vitio, e di ritrouargli i proprij rimedi. Il Ciarlone dunque, non hauendo altro fine, che di cianciare, ragiona senza occasione, interrompe l'amico, e come non ascolta mai chi parla seco, così parla sempre con chi non ascolta lui. Talche con la Vanità hà congiunta la mala creanza, e come il vaso, dal quale si caua del continuo il Vino, mancandogli il chiaro, manda finalmente fuora l'humore feccioso: così egli volendo sempre cicalare, & essendo le fouerchie ciance accompagnate da grandissima Vanità, venendogli meno le cose vere, e ragioneuoli, si riuolge spesso alle bugie, & alle dicerie scabrueneuoli, e stolte: e fingendosi per vaghezza infinite scioccherie, morda alla fine così gli amici, come i nemici, e tanto i presenti, quanto gli assenti senza alcun riguardo, ò rispetto. E non solo tiene vano proposito de' fatti publici, ch'à tutti sono palesi, mà di particolari, e tanto di quelli, che sono commessi alla sua fede, & alla sua secretezza,

quan-

quanto de proprij; parla, dico, di tali cose con ciascuno indifferentemente: In maniera che'l souerchio parlare, auuenga che di sua natura paia apportar solamente Vanità: nondimeno induce anco così di leggiero gli huomini alle bugie, alla maledicenza, al palesare i secreti altrui, & alle buffonerie, che tali Vitij sembrano proprij del loquace, come il far sempre atti sporchi, e ridicoli è proprio dell' vbbriaco. Per la qual cosa in quella guisa, che'l Vino temperatamente beuuto cagiona vigore, e gagliardia, e souerchio apporta l'ebbrietà, e malattie incurabili; così il parlare rettamente vsato fa giocondissima la conuersatione, & abusato la rende spiaceuole, & odiosa, e si manifesta il loquace frà gli huomini ragioneuoli quasi di peggiore conditione delle Gazze, e de i Papagalli, percioch' essi ascoltano, e rendono le parole; c'hanno apprese; mà il Ciarlone non ascolta, nè tien conto delle parole di chi gli parla, se non quanto prendendo spesso il mōto dalla voce altrui, all'aprire della bocca dell'amico; apre insieme la strada al gran profluuiο delle sue ciance, senza mai cessare, fin che'l silentio(perche seco rare volte si può parlare) ò la partenza dell' ascoltante non vi mette fine. E se pure il Ciarlone porge l'orecchio all'amico, vna sola parola gli basta; perche da essa ne produce mille, e com'Echo, ne rimanda infinite reflectioni. E tale infermità ricerca rimedio contrario à quello della Tarantola: percioche questa ritrouata(come dicono) l'harmonia, che se le confaccia, si dilegua: mà la Loquacità qual'hora ritroui lingua d'ascoltante, che l'applauda risorge ogn'hora
più

più vigorosa, & indefessa, e percuote con odiofo, e continuo strepito il capo altrui. E benchè il Ciarlone sia simile all'imbriaco, parlando egualmente delle cose secrete, e delle publiche, dell'honeste, e delle dishoneste con gli amici, e co'nemici: nondimeno in questo gli è diffimile, & inferiore, che l'imbriaco prende la sua ebbrietà dalla propria bocca, & il ciarlone toglie la sua dalla bocca altrui. E doue quello digerisce, e ritorna à sanità col riposo d'vna notte: questi per riposo di giorno, ò di notte non pare, che si sani. E finalmente si potrebbe dire, che l'Ebbrietà del Vino producesse alle volte lo stemperamento dello stomaco, e quella delle ciance cagionasse sempre il trauolgimento del ceruello, e della Ragione, caricando l'huomo, benchè per accidente, di tanti vitij, quanti habbiamo veduti, e tanto più difficili da essere curati in lui, che in alcun' altro: quanto egli, per essere del continuo oppresso dalla sua ebbrietà, non si serue dell'orecchie, per il mezzo delle quali dourebbe essere risanato. Mà perch'egli poi con tutto ciò non deue essere riputato affatto incurabile; toccheremo hormai alcune cose intorno à i suoi rimedij.

De' rimedij contra la Loquacità. Cap. V.

HAbbiamo veduto, che l'habito del Ciarlone, ò loquace, che vogliam dire, nasce dal suo cianciare superuero, e che di qui trabocca in dir cose, che nõ conuegono. Laonde, se bene il parlare è cōsiderato hora da noi principalmente per la conuersatione ordinaria: tuttauia per chiarire meglio così fatto soggetto, considereremo

vniuersalmente il fine , per cui ci è data la fauella . La
 facoltà dunque del fauellare , ò diciam la fauella, se ben
 n'è data principalmente per rimediare à nostri bisogni,
 nondimeno gli huomini , essendo sopra tutti gli anima-
 li sociabili , e soli amatori dell' honesto ; se ne seruono
 ancora per ordinario, & honesto trattennimento, essen-
 do massimamente il parlare proprietà loro naturale. Per
 la qual cosa se sotto la necessità non vorremo compren-
 dere l'vtilità ; diremo , che per trè cagioni si potrà ra-
 gioneuolmente parlare : per la necessità , per l'vtilità ,
 e per honesto trattenimento . Il Ciarlone dunque
 quando vuol parlare , deue hauere innanzi à gli oc-
 chi , s' à ciò si muoue per alcuno di tali fini : e non si
 mouendo per niuno , gli conuiene tacere . Mà s' h' à ra-
 gioneuole cagione di parlare , deue (come ben dice So-
 crate ,) stabilire nell' animo prima quello , ch' egli hà da
 dire . Percioche essendo il parlare immagine del con-
 cetto , conuiene , che'l concetto sia prima formato ; al-
 trimenti l'immagine sua non si potrà rappresentare , ò
 sarà mostruosa , e ridicola . Hauendo dunque proponi-
 mento alcuno , deue auuertire , se l' interesse è suo pro-
 prio , ò dell' amico , ò d' amendue . E così se riguarde-
 rà alla necessità , ò vtilità propria , vedrà , se la perso-
 na , con la quale vorrà ragionare , è atta a' soccorrerlo
 in qualche maniera con l' opera , ò col consiglio ; & se
 non è atta ; non occorrerà parlare , per non far cosa va-
 na , e recare al compagno impedimento . Mà se potrà
 riceuere frutto da esso , gli aprirà il suo concetto , e par-
 lerà tanto , quanto basterà a palesarglielo : poiche il ra-
 gio-

gionare souerchio prolunga la risposta, e per conseguente il giouamento, che da quella si spera d'ottenere. E perche, chi aspetta risposta, e massime per proprio beneficio, deue lasciare comodità all'amico di ragionare, poiche in altra maniera non si può ritrarre giouamento da lui: l'huomo deue astenersi d'interromperlo, accioche non gli riesca vana la proposta sua, & inutile il suo ragionamento. Sel negotio sarà similmente per bisogno, & utile dell'amico; si dourà parlargli, e rispondergli nella medesima maniera, quanto ricercherà l'occasione: altrimenti non l'ascoltando, con interromperlo, ò non mettendo mai fine alla risposta, in luogo di beneficio, gli si farà ingiuria, non comportando d'essere informato del suo bisogno, e consumando il tempo in ciance vane, dou'egli ricerca il consiglio, & l'opera presente. Il medesimo auuerrà, e peggio, se l'interesse sarà d'amendue, e che'l Ciarlone voglia solo ragionare; percioche mostrerà di voler' vsurparsi così il negotio, come fà il ragionamento: e sarà riputato dall'amico Tiranno delle parole, e de'fatti. Mà se'l compagno non ricerca lui, e parla con altri, nè vuole l'opera sua; deue astenersi dal ragionare, non essendo domandato, per non si mostrare importuno. E questo sia detto de' ragionamenti, i quali si fanno spinti dall' utilità, & dal bisogno. In quelli poi di trattenimento ordinario, douendo essere grati altrui, si ricerca, che la persona, dalla quale debbono venire, sia grata à colui, alquale sono dirizzati: Onde non dourà alcuno ragionare à lungo, o per trattenimento con chi non haurà conuersatione
dome.

domestica seco: altrimenti il trattenimento sarà con indignità, & haurà del vano, e dello sfacciato; volendosi dimesticare con chi non conosce, e non conuiene. Et oltra che l'huomo deue esser grato à colui, col quale tratta, e che frà l'vno, e l'altro sia beneuolenza reciproca; deue trattenerlo, quando l'amico, il tempo, e l'occasione honesta lo richiede. Percioche non corrispon-
dendo in ciò tutte le circostanze, sarebbe non meno noioso il ragionare di qual si voglia soggetto gentile di quello, che sarebbe il cantare, benchè con diletteuolissima musica à chi volesse dormire, ò fosse oppresso da doglia di testa. Oltra di ciò non dourà ragionar sempre, ne interrompere il compagno; perche'l ragionamento sarebbe dispettoso, e recherebbe noia. Onde conuerà per non essere ciarlone, che l'huomo parli solamente la parte, che gli tocca, e lasci comodità all'amico per dire la sua. E così perche ne' ragionamenti, e specialmente ordinarij, spesso auuiene; che non parliamo con vn solo, mà con più, deue l'huomo in ciò offeruare quello, che da Musici, e Sonatori periti è costumato. Percioche se bene tratteggiano, e diminuiscono a marauiglia, e molto meglio de gli altri; nondimeno sonando in compagnia, non diminuiscono sempre, mà alcuna volta posano, dando campo a gli altri di mostrare parimente la loro maestria. Così il Ciarlone per esser affabile, hà da lasciare a gli amici la parte loro del ragionamento. E come i giudiciosi giocatori di palla; che sono in partita, non vogliono battere, e ribattere sempre, mà lasciano a quelli di mezzo i colpi loro; così deue egli au-

uertire di non rispondere per tutti, nè anche per se stesso, quando la proposta non miri a lui. Perche nella maniera, che si commette fallo nel giuoco, ritenendo la palla, ò battendola fuori di tempo; così nel ragionare commette fallo nell' Affabilità chi s'vsurpa il ragionamento, ouero fuori di proposito, e quando non è la sua volta, si mette a ragionare. E in così fatto errore l' huomo non caderà mai, tenendo l'occhio alle genti, con le quali si trouerà in conuersatione, riguardando, se della cosa, di che si tratta, sono più, ò meno informati di lui, ò quanto lui, ò sono di maggiore, o minore autorità d' esso; percioche a' primi cederà, e lascerà la palma del discorso, e a gli altri non dourà similmente leuarla, se particolarmente non sarà ricercato, e massime non operando il suo silentio cosa alcuna contra l'honesto. Perche quando altri parli ancora inetto, e peggio informato dell' affabile, s'egli non sopporterà tale ragionamento; non sarà più affabile al compagno, e gli diuerà odioso. E perche' l' loquace hà il suo diletto in cianciare, ogni ragionamento, ch'egli sente, gli genera quasi vn pizzicore nella lingua di parlare, nella guisa, che la gratiosa harmonia desta nel perito Musico la voglia di cantare. La onde contra simigliante incentiuo dourà con l' antidoto del silentio star'auuertito esaminando prima, se'l desiderio di ragionare viene dalle ragioneuoli cagioni, che si sono dette; E non venendo, contraporrà il tacere al corso della lingua sì che quasi furioso torrente con impeto irremediabile non apra la strada a lungo, & noioso cicalamento, habituandosi col silentio in contrario.

E con-

E conciosia che a ciascuno aggradi il ragionar di quello, in che si sente valere; quindi nasce, che se bene il Ciarlone, hauendo per fine il cianciare assolutamente, pecca in ragionar souerchio d'ogni cosa tuttauia ciascuno particolarmente può cadere nello stesso errore nel particolar soggetto, che gli diletta. Per la qual cosa il Cortegiano compiacendosi di raccontare gli andamenti della Corte, i maneggi d'importanza, che ha trattato, i fauori, e disfauori che ha riceuuti, le speranze, che gli sono riusciti fallaci, o vere, e quelle, che confidare debbano succederli; anderà ritenuto in così fatto soggetto, non discorrendone mai, se non per necessità, o per compiacere altrui, e quanto basti, senza generar fastidio ne gli ascoltanti. E il medesimo riguardo haurà il soldato nelle fattioni di guerra, acciochè entrando inauedutamente a raccontare le sue prodezze, e gli anelli, e l'histoire di quanto ha veduto, e fatto, non annoi li compagni, e diuenga loro odioso, con nota ancora di vano, e di millantatore. E ciascuno finalmente della propria professione, e delle cose, nelle quali ha particolare diletto, schiferà d'entrare in discorso; ricordandosi, che l'huomo da tali inclinationi, e piaceri è d'ordinario talmente signoreggiato, che doue i Musici per cantare vogliono essere sforzati, pare, ch'esso sforzi gli altri ad ascoltar lui, quasi con resolutione d'infastidirli, non già con harmonia continuata, ma con discordanze di diceria perpetua, il cui suono riesca alle volte più molesto del gracchiare delle spiaceuoli Cornacchie. E così è fatto chiaro, che la persona per la

necessità, per l'vtilità, ò diciamo per le cose da doue-
 ro, ò per l'honesto trattenimento deue solamente par-
 lare, e quanto basta per palesare in tale occasione il suo
 concetto, e con coloro, co' quali si può hauere ragio-
 neuole commertio, lasciando à ciascuno la sua parte
 del ragionamento, come i costumati conuitati lasciano
 a' compagni la parte de' cibi che sopra la mensa vengono
 portati. Et à questo proposito fa il bellissimo precetto
 di Socrate, dicendo, che due sono le occasioni da par-
 lare, quando le cose chiaramente si fanno, ò quando è
 necessario, e che in così fatti casi meglio è parlare, che
 tacere, mà ne gli altri il tacere deue essere anteposto al
 parlare. E se sotto il necessario comprenderemo le cose
 non solo gioueuoli, e quelle, senza le quali non si può
 fare, mà quelle insieme, che senza nota di mala crean-
 za, e di Scortesia non si possono tralasciare nel conuer-
 sar con gli altri; non è dubbio, che secondo il precetto
 del medesimo Socrate conuerrà il parlare ancora per
 honesto trattenimento, come da noi è stato discorso.
 Mà auuenga che'l loquace sia molto peggiore del taci-
 turno, e Saturnino, nondimeno perche questi è anche
 grandemente noioso nella conuersatione, sarà ragione-
 uole il dire insieme di lui alcuna cosa, onde l'huomo da
 Vitio così fatto possa scostarsi. E veramente essendo l'
 huomo nato sociabile, e Civile; qual'hora s'astenga dal
 ragionar, quanto conuiene, pare, che ritirandosi dalla
 proprietà humana, voglia inettamente insaluatichire, ò
 ricusando con parlare scambieuole di trattenerli con gli
 altri, che li vilipenda, e sprezzi. Per la qual cosa com-
 met-

mettendo il Saturnino tal mancamento per naturale inclinatione ; ò per elettione , leuerà le cagioni sudette , e per conseguente l'effetto da loro prodotto con l'elettione contraria . Et ad essa si risoluerà , mirando da vna parte la bruttezza , e il male della Taciturnità cagionato , ch'è la saluatichezza , e la disgratia delle genti ; E da vñ'altra riguardando la bellezza , e i beni , che dal moderato parlare gli possono venire , che sono la dolcezza della conuersatione , e godendo de gli scambieuoli conetti con le genti , esser reputato amabile , & humano .

Della Piacenolezza . Cap. VI.

H Ora perche nel conuersare non solo si può commettere errore con ragionar più , e meno di quello , che conuiene ; mà con cercare ancora d'apportare più , e meno piacere , e molestia di quello , che ricerca l'honesto ; siegue , che , trattiamo della Virtù , la quale trauaglia intorno al piacere , & alla noia che ad altri si può dare nella conuersatione . E per comprenderla , tratteremo prima de gli estremi , e de Viti , fra quali è riposta , per esser più manifesti . Quello dunque , ch'è de in mostrarfi piaceuole , e che non hà riguardando alcuno ; se non di farsi gratioso alla persona , con la quale tratta , non hauendo proprio nome , chiameremo Assentatore . E benchè il Lusinghamiere paia , che dimostri il medesimo ; nondimeno , egli è tenuto che habbia il fine suo principale in ingannare col recar piacere parlando , & accarezzando ; la qual cosa non è nell'Assentatore , che mira semplicemente la gratia del com-

pagnò. La onde egli non contradice mai all'amico, mà in ogni cosa, che da esso vien fatta, ò detta, dà l'applauso; e tutto loda per ben detto, e fatto, quantunque in se stesso senta anche il contrario, giudicando cosa inconueniente il mostrarsi in parte alcuna noioso, e molesto a coloro, co' quali conuersa. E questa Assentatione, ch' in apparenza si mostra gratiosa, e bella, è egualmente biasimeuole, e dannosa, poiche è il fondamento, e la Madre dell' Adulatione, peste grauissima del commercio humano. E passando all'altro estremo, colui, che cade nel difetto, è chiamato Spiaceuole, e tiene proponimento affatto contrario all' Assentatore, non ammettendo mai le cose, che deue ammettere, e contradicendo sempre sconueneuolmente à gli altri. E conciosiache l'opporli altrui di tale maniera sia vn notarlo d'imperfettione; siegue, che lo Spiaceuole sia appuntatore. E perche chi contradice per habito, non cede mai al compagno; lo Spiaceuole è ancora pertinace; onde non si rimouendo dalla sua irragioneuole opinione, per non cedere ad altri, e per soprastargli; quindi egli è anche soperchieuole. E finalmente, perche il voler contradire, e soprastare à gli altri senza ragioneuole proposito cagiona dispetto; lo Spiaceuole non solo è appuntatore, pertinace, e soperchieuole, mà dispettoso ancora. Lo Spiaceuole dunque è di costumi tali, che non si contiene per rispetto alcuno dal mostrarsi molesto in ogni cosa a coloro, che trattano seco. E però così fatti huomini paiono nemici della conuersatione humana; Conciosiache non si possano mai contentare, quando

anco si dica , e faccia à modo loro ; & accettano ogni piaceuolezza in disgratia, motteggiando, e borbottando sempre, per contradire à colui, col quale trattano, auuengache egli habbia detto, ò fatto cosa à gusto loro. Perloche sono difficili, incontentabili, pongono eccectione sopra ogni cosa, niente sodisfà loro, & à tutto appuntano; e siano in qual si voglia compagnia gentile, pigliano occasione di far nascere ragionamenti, ò motti, per contradire à qualch' vno de' circostanti; nè pare quasi loro di poter' essere còtenti, se dell' hauer dato noia ad alcuno col loro litigioso procedere non si possono gloriare. E qual hora non habbiano cosa da sindacare, e da contradire, col cesso rincagnito, e con occhi torti, e dispettosi, ò con ghigno amaro, & ironico, vogliono con tutto ciò, che, i compagni comprendano, che poco, ò niente aggrada loro; e pare, che sentano grandissima noia, che ad essi manchi soggetto da noiare altrui: onde riescono intollerabili. E di così fatta sorte possiamo credere, che fosse in gran parte Calistene, che per li aspri suoi costumi s'acquistò l'odio de' Macedoni, come da Plutarco vien detto. Essendo dunque questi estremi vitiosi, e biasimeuoli, l'habito di mezzo sarà lodeuole, e virtuoso. Colui dunque, che possiede vn tal'habito, non hauendo proprio nome, ci sarà concesso chiamare *Piaceuole*. E così diremo, che piaceuole è quello, il qual possiede l'habito frà l'Assentatione, e la Spiaceuolezza, per cui nella conuersatione approua quello, che deue, e come deue, e non ammette il contrario nel medesimo modo à fine di recar piacere ne i ragionamenti ordi-

ordinarij ; quanto ricerca l'honesto. Hò detto recar piacere , perche ancor che questa Virtù s'affatichi intorno à i piaceri , & alle molestie , che s'apportano altrui per ordinario nella conuersatione ; nondimeno riguarda principalmente i piaceri per cagionarli , e secondariamente le molestie per fuggirle . Et auuenga che l'Interprete Greco dica , che l' piaceuole elegga per se l'apportar piacere , e per se similmente fugga il dar molestia , tuttauia si può dire con ragione , ch'egli elegge principalmente , e per se il dar piacere , e secondariamente il non recar noia : poiche prende il suo nome dal piacere . Oltra che quello , il quale porge diletto altrui , fugge per conseguente , e secondariamente d'annoiarlo ; mà chi fugge di recar noia , non sempre apporta piacere , potendosi ogn'hora trattare di cose infinite , che non sono noiose , e nondimeno non le veggiamo diletteuoli , mà sono frà l'vno , e l'altro . Per la qual cosa l'elettione dell'honesto piacere ; che si reca nella conuersatione , portando seco di necessità , e per conseguente il fuggire , e l'esser lontano dal cagionare molestia ; e l'elettione di questo non portando seco quello ; è chiaro , che la Virtù della Piaceuolezza non elegge nella medesima maniera per se l'apportar piacere , e il fuggire la noia : mà elegge l'vno principalmente , e per se , e secondariamente l'altro , per essere l'vna elettione molto più bella , e molto più degna dell'altra . Essendo dunque tale la Virtù del piaceuole , egli ammette le parole de' compagni senza contradire , per non esser loro molesto , quando ciò non possa cagionar danno , ne bruttezza alcuna , nè à se , nè

all'amico ; perciocche in così fatto caso eleggerebbe di dare più tosto molestia per tener lontano se stesso, e gli altri da cosa dannosa, e dishonorata. Conciosiachè per tale maniera opererebbe conforme all'honesto, & haurebbe insieme ancora riguardo al piacere del compagno ; poiche farebbe molto maggiore il diletto, ch'egli ritrarrebbe nell'auuenire, di vederfi saluo da dishonore ; ò danno, in che hauesse potuto incorrere, che non farebbe stato il sentirsi di presente acconsentire al proprio pensiero, e che poi glie ne fosse venuto perdita, ò vergogna. E benchè tale attione del piaceuole conuenga ad vn'amico verso l'altro ; tuttauia egli in quanto piaceuole non opera in ciò come amico ; mà come semplice Virtuoso, à cui conuien' essere piaceuole con ogn'vno, quanto comporta l'honesto ; e però egli con domestici, e forastieri, con Principi, e con priuati vsa gentile, & honesto ossequio ; mà più, e meno, & hora in vna maniera, & hora in vn'altra secondo il soggetto di che si tratta, e le persone, con le quali si truoua. Però egli fa bē'vfficio d'amico, mà nō è con tutto ciò amico ; poiche si muoue per lo semplice honesto, e non per lo bene, che voglia à colui, col quale tratta, & opera senz'affetto d'amore, sopra il quale è fondata l'amicitia. E conciosiachè pigli il procedere, e le parole del compagno in buona parte, quando non siano contrarie all'utile, & all'honesto, e porga scambievolmente le sue con maniera delicata, e modesta, perche in altro modo non farebbe piaceuole ; è chiaro, che questa Virtù è accompagnata dalla De-

strezza, e dalla Diferettione, e le contiene in se . Per la
 qual cosa il piaceuole risponde à chi lo chiama, parla
 con chi volontieri l'ascolta , e volontieri ascolta chi gli
 vuol parlare ; non risponde da vero à chi vuole ragio-
 nar da burla; nè parla da burla con chi tratta da vero ;
 nè ride, dou'altri si duole; nè si duole, quando gli altri
 s'allegnano . Perche ogn'atto contrario à quello de cõ-
 pagni, mostrando parimente intentione, & animo cõ-
 trario è odioso, e molesto ad essi . Laonde il piaceuo-
 le, riguardando le persone, le cose, le circostanze, cerca
 d'accordarsi in tutte con gli altri, come ricerca la retta
 Ragione . E da quello, ch' è detto , si vede insieme la
 differenza, ch' è frà la Piaceuolezza, e l'Affabilità ; per-
 cioche la Piaceuolezza presuppone l'Affabilità , come
 la Magnificenza la Liberalità, e non per contrario . E
 il piaceuole conuiene, che sia affabile , mà l'affabile di
 necessità non è piaceuole . Poiche l'affabile può parla-
 re ascoltando, e tacere, quanto, quando, e come con-
 uiene, e non essere con tutto ciò piaceuole , auunega-
 anco, che non sia molesto . Doue il piaceuole non solo
 parla, e tace , quanto conuiene ; perche parlando, ò ta-
 cendo poco, ò troppo, farebbe spiaceuole; mà ragiona
 insieme, e tratta di cose piaceuoli, quando, quanto, co-
 me, e con chi ricerca l'honesto . E così l'affabile confi-
 dera la conueneuole quantità del parlare, & ascoltare ;
 e il piaceuole la quantità , e insieme la qualità del ra-
 gionare, e principalmente la qualità, venendo da essa
 il piacere, à cui è riuolto . Oltre di ciò l'affabile traua-
 glia solamente intorno al parlare, e al tacere più , e
 meno,

meno, come s'è detto; mà il piaceuole s'affatica intorno al piacere, & al dolore, che può venire dal conuersar'insieme; onde abbraccia non solo il parlare, mà gli atti comuni, ch'occorrono nel commercio. E questa Virtù, che da noi è chiamata Piaceuolezza; appresso i Greci (come dice Aristotile) non hà proprio nome; e quantunque da i Latini sia detta Affabilità; tuttavia crediamo d'hauer potuto attribuire l' Affabilità alla Virtù posta frà gli estremi del poco, e del troppo parlare, e la Piaceuolezza frà l'eccesso, & il difetto del recare diletto nella conuersatione.

De gli estremi della Piaceuolezza.

Cap. VII.

DE gli estremi della Piaceuolezza, parrebbe, che lo spiaceuole fosse più contrario al piaceuole dell'assentatore, conciosia ch'egli in ogni parte si mostri nemico della Piaceuolezza; nondimeno perche de gli assentatori sono diuerse sorti, & alcuni, che propriamente sono tali per non hauere altro fine, che di compiacere al compagno, e sono semplici assentatori, & alcuni altri, che riguardano il compagno, e sono gli adulatori, dico, che lo spiaceuole sarà più nimico al piaceuole del semplice assentatore, poich'è peggiore di lui; e per conseguente è più contrario alla Virtù. Perciochè amendue sono bene in vno egualmente biasimeuoli, che dicono la bugia, ammettendo l'vno quello, che sà, che non dourebbe ammettere, e l'altro non

ammettendo quello, che: sà conuerrebbe ammettere. Tuttauia lo spiaceuole è di molto peggiore conditione dell'assentatore; perche quello non hà fine cattiuo, e s'al compagno succede male dalla sua assentatione, e non pure fuori del suo pensiero, mà gli è cōtrario ancora, non hauendo egli altra intentione, che di piacergli, e non punto nuocergli. Costui dunque pare, che si proponga fine biasimeuole, mà che fallisca solo nel mezo, non distinguendo, che non conuiene ammettere ogni cosa al cōpagno, per dilettagli, mà quello solo, che ricerca l'honesto. Mà lo spiaceuole, si propone fine cattiuo, & affatto biasimeuole, ch'è di cōtradire, e perciò di noiar altrui; e questo anco cerca di cōseguire cō mezo sconueneuole, non ammettendo nella conuersatione quello, che conuiene, e contradicendo in ogni occasione, che se gli presenta. Per la qual cosa hauendo egli l'intentione cattiuu, & elegendo mezi della stessa, sorte, è molto peggiore dell'assentatore, e massime, che'l compiacersi di contradire è vn mostrare diletto dell'altrui noia, & vn'essere maligno, poiche la noia è ancora male. E perche le parole sono poco lontane da i fatti; può ageuolmente succedere, che colui, il quale nella conuersatione s'auuezza nel parlare à fastidire il compagno, passi à poco, à poco à prender diletto ancora di noiarlo con fatti, e di contradirgli così ne gli affari importanti, come nella conuersatione ordinaria. Dalla qual cosa lo spiaceuole viene ad esser posto vicino ad acquistar l'habito di compito maligno. Mà l'adulatore dall'altra parte è molto più cattiuo dello spiace-

uole,

uole, e perciò più contrario al Virtuoso; perciocchè l'adulatore nuoce sotto maschera d'amico, e lo spiaceuole quasi come nemico scoperto, e così lo spiaceuole contradicendo ci scuopre spesso de' nostri difetti; & è cagione, se bene per accidente, di farcene auuertiti, e che possiamo, correggendoli, diuenir migliori; mà gli adulatori, coprendo con velenose lusinghe i viti dell'amico, e colorandoli con falsa lode di Virtù, lo confermano nell'habito cattiuo, e sono cagione, che, continuando in esso, precipiti, e rouini. Per il che possiamo dire, che l'adulatore per proprio guadagno rompa la fede all' amico, e che lo spiaceuole nō lo faccia, e bastigli il contradire. E massime che l'adulatore siegue l'amico, e lo celebra, mentr' è in buona fortuna, e può donargli; mà cambiando la fortuna prospera in auuersa, e cessando la speranza, ò venendo altri, se ben nemico dell'amico, da cui riceua, ò spera di riceuere cose maggiori; lascia d'ordinario il vecchio amico, e per acquistarli la gratia del nuouo, riuolge le lodi del vecchio in biasmi contrarii, e gli diuiene sfaciatissimo nemico. Lo spiaceuole dunque è più schietto dell'adulatore; e quanto è più pericoloso il nemico occulto dello scoperto, tanto è l'adulatore peggiore dello spiaceuole.

De' rimedij contra la Spiaceuolezza. Cap. VIII.

MA' consideriamo horamai, come la persona possa star lontana da così fatti Vitij, e parliamo prima della Spiaceuolezza. Lo spiaceuole è tale ò per
 pes-

peſſima ſua diſpoſitione naturale aiutata da gli atti cōtinoui conformi ad eſſa nella maniera, che prouiamo molti malenconici; ouero hà coſì fatto habito acquiſtato per ambitione di moſtrarſi bello ingegno, e più intendente de gl'altri, con volere ne' ragionamenti ſopraſtar loro, ritrouando ogni ſottigliezza, benchè odioſa da contradire, accioche le genti conoſcano, ch'egli è acuto à marauiglia, & eſſe non arriuano à gran pezzo al perfetto, come eſſo, e che però gli deuono credere, & accoſtarſi alle ſue deciſioni, & alle ſue ſentenze. Se lo ſpiaceuole dunque hà fatto l' habito cattiuo; hauer ſecondato la propria natura; dourà ricordarſi, che'l cōmercio introdotto dalla bellezza del ben viuere, & inſieme dalla neceſſità, e dal biſogno, che l'vno tiene dall'altro, ſi conſerua con la ſcambieuole beneuoleza delle genti, e queſta cō l'vnità de' pareri. E coſì vederà, che'l ſuo Vitio è affatto nemico della conuerſatione; e quanto più ſi diletta di vitioſa contradittione, tanto più fa coſa contraria all'humanità, & à ſe ſteſſo; poi che ſi rende irragioneuole, & impraticabile. Per là qual coſa non conoſcendo lo ſpiaceuole d'hauer' acquiſtato l'habito noioſo del parlare ſconueneuole, ritrouandoſi in honeſta compagnia, dourà ſforzarſi d'imparare di tacere, con far violèza alla lubricità della lingua, imitando l'Oche ſaluatiche, le quali (come ſcriuono) volendo paſſare il Monte Tauro ſtanza dell'Aquile, per non iſcoprire, e tradire ſe ſteſſe col proprio gracchiare, pigliano vna petruccia nel becco, e ritenendola finche habbiano paſſato il Monte, con accorto ſilentio ſi ſaluano

uano dal periglio . In questa guisa, dico , lo spiaceuole mettendosi innanzi à gli occhi, quando sarà in compagnia, il pericolo di farsi odioso , e di priuarfi ragionando della conuersatione, vserà il silentio . E come Demostene, per correggere il vizio dello scilinguare , tenea similmente la petruccia in bocca ; così egli del continuo dourà teneruela, come per freno del suo dire importuno ; e se ne seruirà, finche dalle gratie, e dall'habito contrario alla molestia non gli farà leuata . E l'habito della Piaceuolezza sarà poi da lui acquistato, considerando la cosa proposta , alla quale penserà di contradire , s'è da vero, ò da burla , s'è dannosa , ò dishonorata ; e non essendo, l'anmetterà senza contradirle . Mà quando sia pregiudiziale, vedrà à cui pregiudichi , se à lui, ouero à chi la dice, ò pure ad altri , che si troui nella stessa compagnia ; e se a' compagni , lascerà loro la cura di rispondere ; percioche in altra maniera farebbe arrogante, e spiaceuole , pigliandosi i pensieri di chi non deue , con voler rispondere fuori del dovere per loro . Mà quando il pregiudicio cada sopra la propria persona , esaminerà la qualità del pregiudicio, s'è grande, ò picciolo, se honestamente , e senza danno si può passare con silentio, ò se ricerca risposta presente, ò s'ad altro tempo si deue differire . E se'l pregiudicio ritornerà contra colui , che parla , & habbia bisogno d'esser auuertito, e corretto ; vedrà s'egli è solo al ragionamento, ò se vi sono altri, e gli altri sono più, ò meno familiari à colui, e più, ò meno obligati d'esso à tale vficio ; & essendo più tenuti di lui , lascerà loro
il ca-

il carico per le ragioni già dette; mà quando non siano più d'esso obligati, e ad esso appartenga il rispondere; vedrà, se conuenga rispondere all'hora, ò differirlo. E conuerrà rispondere, quando il silentio apporterà maggior danno della risposta; mà quando sia per succedere il contrario; riseruerà il rispondere in altra occasione. E il tempo da parlare, ò tacere si comprenderà riguardando, se la persona, à cui disegna di rispondere, è irata, ò in passione, e se per la risposta potrà accrescerla, e passare à maggior disordine. Considererà similmente, se la risposta, e il contraddire può far tener l'amico punto di minor pregio di quello, ch'era riputato prima appresso di coloro, alla presenza de' quali gli verrà risposto, come più à pieno si dirà, trattando della correctione frà gli amici. Per la qual cosa quando non conuenga prolungare il rispondere, l'huomo haurà da contraddire con destrezza tale, che se bene nõ andrà col suo parere vnito col compagno; tuttauiaporgerà vna tal diuersità, che non parerà contraria all'altro in guisa, che ne possa venire litigio, & odioso contrasto, tenendo in ciò quella proportion, e maniera, che fa il Musico nella diuersità delle voci, che compone insieme; percioche se bene sono diuerse, non sono però contrarie in modo, che siano incompatibili; e quando frà esse sia pure contrarietà, è concorde, e per cagione di maggiore harmonia, come dicemmo ragionando della Liberalità. Si deue (dico) contraddire, quando è il bisogno, con diuersità non incompatibile, mà piaceuole, e musica, e con maniera così modesta,

desta, e discreta, che contradicendo paia, che non si contradica, ne si faccia per recar confusione; mà piacere, e beneficio al compagno. E in ciò pare, che Platone con suo graue pericolo mancasse; perciocchè essendogli detto da Dionisio, che le sue parole pativano di vecchie, col rispondergli troppo liberamente, le tue puzzano di Tiranno; l'inasprì maggiormente, e rendendolo peggiore fuori del suo proponimento, l'irritò contra di se talmente, che fù per rimanerne morto. E come nella cose da douero, così dourà cōtradire in quelle da burla, e da giuoco; cioè contradire, perche il parlare sia più amabile, a gentile, con pensiero bene spesso di credere, e lasciando sopra tutto ogni ostinata contesa, con farne gratiofo presente all'amico, per acquistar maggiormente la sua beneuolenza conforme all'honesto. E così auezzandosi l'huomo à non contradire se non per l'honesto, ò per l'vtile, ch'al medesimo honesto non sia contrario, ò per apportar'al compagno maggior piacere, & vnirsi seco in maggiore beneuolenza, accompagnerà, e metterà sempre per condimento in ogni sua contradictione le gratie, e la gentilezza; & in questa maniera diuerrà piaceuole. Mà se lo spiaceuole haurà acquistato l'habito suo per vana ambitione di mostrarli superiore à gli altri, per essere celebrato di bello Ingegno, e di miglior giudicio di ciascuno, riguarderà, che se bene tali atti gli apportassero quell' honore, ch'egli vanamente crede; tuttauia sarebbe molto maggiore quello, ch'egli riporterebbe dal fare il contrario; perciocchè sarebbe amabile; dou'è impraticabile, &

odioſo ; qualità tanto lontane da meritare honore , quanto per eſſer vitioſiſſime, e nemiche al commercio (come habbiamo veduto) ſono degne di grandiffimo biaſimo.Eſſendo dunque vana la ſperanza dell'Honore, che ſi propone il moleſto nelle ſue contraditioni , e ſtranezze , dourà aſtenerſene, e procurare l'habito virtuoſo nella maniera , che habbiamo diuiſato .

De' rimedij contra l'Adulatione. Cap. V'III.

DIciãmo hora dell' Adulatore, e come l'huomo ſi debba riguardare dall'Adulatione. L'Adulatore dunque cade in habito così vergognoſo per ſolo penſiero del guadagno, e così conſente a' piaceri dell'animo, loda tutte le coſe ſue, tutti i ſuoi proponimenti, e procura con ogni maniera d'eſſergli diletteuole. E però non volendo diſgustarlo in coſa alcuna, ſi moſtra traſformato in eſſo. Talche contradice con l'opere infinite volte à i proprij affetti, & alla propria intentione, non ſolamente dicendo, mà facendo ancora coſe contrarie alla ſua volontà, e nò pure alla volontà mà, còtrarie alla vita, & al proprio honore. Percioche quando è tempo di vegliare, dorme; quando di dormire, veglia; quando di ri-poſare, trauaglia; quando di trauagliare, ri-poſa; s'è debole, e' l' ſouerchio bere, ò mangiare gli nuoce, dice d'eſſere gagliardo, e di diuorare, nò cede ad alcuno, & vuole la palma frà gl'imbriachi. Mà s'è poi gagliardo, e robusto, e' l' compagno è debole, e fiacco, e gli piace la dieta, e' l' digiuno, tramutandofi in ſobrietà, e in aſtinenza,

nenza, si rende estenuato, e macilente. Et accadendo, che si giuochi, si lascia vincere per fare maggiore acquisto. Diuene anco, quando gli pare, che'l piacer dell'amico lo cerchi, Ruffiano, Alchimista, Cuoco, e Buffone, & non vi è arte alcuna, benchè ignobile, & infame, ch'egli in gratia altrui per guadagno non cerchi d'esercitare, e non faccia professione d'esserne eccellentissimo artefice; E'l suo artificio non termina nella sola persona dell'adulato; mà essendo questi grandi, come d'ordinario sono coloro, sopra le ricchezze de' quali fa disegno l'Adulatore, mirando egli il guadagno, è costretto à tenere co' favoriti d'esso, che gli possono nuocere, e giouare, gli stessi portamenti, che fa col patrone. Massime perch'essendosi posto in obbligo d'adularlo sempre, s'altrimente facesse, lo stesso Signore se ne sdegnerebbe volèdo egli, ch'i suoi diletti, come Idoli, siano riueriti, & ammirati da coloro spetialmente, che fanno professione di volergli esser grati, e recandosi ad ingiuria, & à nota del proprio giudicio, qual hora alcuno, che sia solito à secondarli, dia minimo sospetto di non approuarlo, ò di non volerlo fare. Talche'l misero Adulatore s'abbassa fin'ad vna fecciosa Meretrice, che sia grata al Signore, e per voler gradirle, spesse volte è da lei sforzato à far cose contrarie all' honore dell'amico; e ricusandolo, cade nella disgrazia d'essa, e per conseguente del Signore. E la medesima sommessione, e bassezza egli vfa ancora con vn' infame Ruffiano, con vno sfacciato Buffone, e con vn'arrogantissimo, & ignorantissimo Seruitore ma-

riuale, che per proprietà occulta fia l'anima del Signore. E quello, che rende sopra tutto la vita dell'Adulatore infelicissima, è, che souente così fatti fauoriti sono riuali, e contrarij, in maniera che adulando all'vno, s'offende l'altro; onde l'Adulatore con spasmo continuo, & infinito è costretto à trattare con loro, & à bilanciare le cose in guisa, che cercando la gratia d'vno, non perda quella dell'altro; e perche ciò è malageuole, e quasi impossibile, bene spesso perde quella d'amendue. Essendo dunque l'Adulatore Ruffiano de' Ruffiani, Buffone de' Buffoni, e seruo vilissimo, anzi misero schiauo non solo del Signore, à cui adula, mà de gli appetiti, e vitij abomineuoli de' seruitori d'esso; si può con ragione chiamare la sentina della dishonestà, & delle lordure di tutta la casa dell'adulato. Per la qual cosa gli auuiene, come all'infelice villano, che volèdo strascinare il Toro ritroso, mentre per farlo con forze maggiori si cinge la fune, con la quale vuole sforzarlo, porge occasione alla fiera di strascinar lui, e di farlo precipitare in dirupate balze, e ruine. Così dico auuiene all'Adulatore, che mentre stà intento per acquistarsi la gratia dell'amico, per legarlo, & tirarlo alla sua voglia, e cauárne guadagno, lega se stesso con la medesima fune, mà con nodi molto più stretti alle voglie di colui, le quali per esser poi quasi infinite, & impetuossissime, l'aggirano ogn'hora in diuerse, & in contrarie parti, di modo, che perde sempre l'honore, e la fama, e bene spesso ancora la vita senz'altro acquisto, che del proprio male, & della propria ruina. E se ben'ottenesse poi ogni
forte

forte d'utile; sì che potesse viuere con ogni commodi-
 tà; che luogo hauerebbe egli per la verità appresso de'
 virtuosi, se non di somma infamia, e d'essere riputato
 indegno della compagnia de' gli altri? non si potendo
 fidare alcuno della sua amicitia, nè della sua fede? Se
 l'Adulatore dunque si metterà innàzi le bruttezze con-
 seguenti al suo mancamento, e stimerà punto l'Honore,
 e l'honesto; di leggiero s'atterrà da così fatto Vitio. E
 quando l'Honore, e l'honesto non lo muoua, se con-
 sidera le fatiche infinite, la miseria estrema di seguire l'
 altrui fregolate, voglie, l'indignità vilissime, e i dispiac-
 eri infiniti, ch' in ciò gli conuiene soffrire con batta-
 glie, e continui contrasti d'indegnissimi riuoli; con-
 chiuderà tutto l'oro, & le dignità del mondo non essere
 bastanti per pagare la millesima parte de' suoi tormenti;
 onde lasciando così vile, e dannoso Vitio, da quello si
 libererà; come da insopportabile pena dell'Inferno.
 E questo gli succederà, se mentre vorrà aprir la bocca,
 per tendere lacci altrui con l'Adulatione; si ricorderà,
 che nello stesso tempo con molto maggior laccio, si
 stesso lega, e che per esso sarà strascinato al precipizio.
 Quando l'Adulatore dunque per li danni, e vergogne
 del suo habito maluaggio sia per isforzarsi d'acquistare
 la Virtù della Piaceuolezza; deue lasciar la cagione,
 che lo muoue all'adulare, ch'è il desiderio del gua-
 dagno, e quindi rimanendo semplice assentatore proporsi
 l'honesto, e seguendolo lascerà parimente l'Assenta-
 tione, e diuerà piaceuole; ammettendo le cose, che
 conuengono, e non ammettendo quelle, che non con-
 uengono,

uengono ; con quella discretione , e destrezza , che parlando de' rimedij dello spiaceuole habbiamo veduto.

Della Veracità Cap. X.

E Perche nella conuersatione occorre spesse volte all' huomo parlare di se stesso ; si truoua, ch'alcuni sono in ciò bugiardi, e vitiosi, & alcuni altri virtuosi, e veraci. Li bugiardi sono di due maniere, l'vna finge di hauere le cose lodeuoli, che non hà, ò hauendo le vengono da lei rappresentate maggiori, che non sono, onde chiameremo tali bugiardi arroganti, e' l'Vitio loro Arroganza. E l'altra maniera diminuisce li beni, che possiede, facendoli minori, che non sono; e chiameremo costoro dissimulatori, e' l'loro Vizio Dissimulatione. Hora il verace stando frà questi estremi, non ingrandisce, nè diminuisce le qualità sue, e con fatti, e con parole le manifesta, e confessa precisamente, come sono. E conciosiache simiglianti bugie, & insieme la verità possano essere indirizzate à qualche fine, & alle volte ancora esser dette senz'altra intentione, che della semplice bugia, ò semplice verità, perche l'attioni, & opere di ciascuno, che non sono prodotte fuori dell' intentione dell'agente à fine diuerso del suo ordinario, sono conformi all'habito, che possiede; però l'attioni, & opere del bugiardo, ò sia arrogante, ouer dissimulatore, saranno sempre dette per la semplice bugia, e quelle del verace per la semplice verità: Onde quelle saranno sempre vituperose, e maluaggie, e queste lodeuoli,

uoli, & honeste. E così il possessore di questa Virtù, che Veracità vien detta, haurà vn'habito, onde confesserà con le parole, e co' fatti le cose lodeuoli; che faranno in lui, e non le rappresenterà nè maggiori, nè minori di quello, che faranno; e in ciò per la semplice verità, come, quando, doue, & con chi ricercherà l'honesto. Percioche il dir vero in giudicio, ò per obbligo de' patti, benchè sia honesto, non appartiene à questa Virtù, mà alla Giustitia, e si può tener certo, che l' verace, il quale senza obbligo alcuno, e per lo semplice habito si mostra nemico della bugia, quando con la menzogna vedrà congiunta l'Ingiustitia, s'atterrà molto maggiormente dall'essere mendace. E bench' egli odij, e fugga l'vno, e l'altro estremo dell'arrogante, e del dissimulatore, come quegli, ch'amendue seguono la bugia, nondimeno egli piega più alla Dissimulatione, ch'alla Arroganza; poiche l'arrogarsi, e mostrare sopra gli altri eccellenza, e merito acquista inuidia; cosa, che priua della beneuolenza delle genti il Virtuoso, e gli rende difficili molte belle imprese. Piega dunque il verace al dissimulatore più, ch'all'arrogante; poiche coprendo il suo valore, si dimostra simile al moderato, e quasi pieno di Modestia. De gli estremi colui, che si finge maggiore del douere, ò lo fa per nulla, e così, auuenga che simigli al cattiuo, perche si diletta della bugia, tuttauia non hauendo in ciò fine alcuno, merita nome di vano più, che di cattiuo; ouero si muoue per alcuna cosa, e secondo la qualità d'essa e più, e meno reo, e da tal fine deue essere misurato. La onde facendosi

cendosi maggiore del merito per gloria, haurà dell' ambizioso, e quando per ottenere danari, farà auaro, e di peggior conditione dell'altro. E costoro propriamente non sono arroganti; posciache ciò non fanno per arrogarsi semplicemente, ma per altro fine, doue se bene operano come arroganti, e sono in potenza tali; nondimeno il vero arrogante è così chiamato per l'habito, che possiede, e non per la potenza, che tiene di diuenir tale. E de gli arroganti possiamo dire, che sia il medesimo, che de' bugiardi, che si come alcuni dicono la bugia solamente per il mal habito, e per il semplice piacere, che ne ritruano, & alcuni per diuerso fine, ò per ottener honore, ò per guadagno, i primi de' quali sono detti assolutamente bugiardi, e gli altri più tosto auari, & ambiziosi; così coloro, che semplicemente s'arrogano, e si fanno maggiori dell'esser loro senz'altro fine, vengono detti propriamente arroganti, e quelli, che per honore, ò per guadagno lo fanno, non sono propriamente tali, ma ambiziosi, & auari. Di costoro dunque quelli, ch'aspirano all'Honore, si rappresentano grandi più, che non sono, in quelle cose, ch'appreso di tutti sono lodeuoli, ò sono stimati da coloro, co quali si trouano, ò siano beni di fortuna, ò del corpo, o dell'animo, ò come si voglia. Quelli poi, che mirano al guadagno, si vantano di possedere dell'arti, che per necessità, ò per curiosità sono da molti desiderate; e nelle quali l'artefice può nascondere di leggiero la sua ignoranza; tali sono la Medicina, l'Astrologia, l'Alchimia; e simili. Ma quelli, che diminuendo le
pro-

proprie qualità lodeuoli , stanno nell'altro estremo , sono di due forti , alcuni ; che dissimulano le cose grandi , e segnalate da loro possedute , per fuggire il fasto , e la Superbia , & insieme l'Inuidia , ch'apporta seco ogni souerchia eccellenza nella guisa , che faceua Socrate , il quale , con tutto che dal commune consentimento de' Greci , e dall'Oracolo stesso fosse giudicato sauijssimo , nondimeno diceua di non saper niente . Altri dissimulanti sono , che fingendo di non hauer le cose picciole , che in essi appaiono palesi , cercano col mostrarli modesti d'innalzarsi sopra gli altri fuori d'ogni merito , e sotto Humilità ricoprono grandissima Superbia . Di questa sorte erano i Lacedemoni , che sotto vestimenti vili erano notati di ammantar smisurata altetrezza . L'Arroganza dunque propriamente detta , già da noi chiamata vana , è molto peggiore della Dissimulatione ; poiche opera senza fine , e la Dissimulatione nò ; e quando l'arrogante si muoue per qualche fine , è per guadagno , o per gloria , e la Dissimulatione non cura guadagno , nè gloria , parlo della prima sorte di Dissimulatione . Oltra di ciò la Dissimulatione s'auuicina più al vero , e può essere chiamata meza verità ; perche possiede quello , che dimunuisce , e l'Arroganza compita bugia , fingendo d'hauere quello , di ch'è priua . S'aggiunge , che la Dissimulatione ritiene in se non sò che di modestia , e segno di Virtù , più che non fa l'Arroganza ; e ciò appare nella prima sorte di Dissimulatione molto più , che nella seconda ; onde l'Arroganza farà ancora più contraria alla verità dell:

Diffimulatione, e la prima specie di Diffimulatione sarà men rea dell'altra; anzi la seconda sorte, essendo prodotta da Superbia, & à fine di mostrarsi di maggiore merito, partecipa dell'Arroganza assai più, che della Diffimulatione propriamente detta; mà senza dubbio è tanto peggio dalla semplice Arroganza, quanto questa è minor male, per essere vn solo vitio, e quella ne contiene due, per abbracciar l'Arroganza, e la Diffimulatione.

De' rimedij contra l'Arroganza. Cap. XI.

Segue, che si parli, in che maniera si possa fuggire l'Arroganze, come più opposta alla Veracità, che non è la Diffimulatione, poiche più egualmente s'otterrà questa Virtù; e così discorreremo delle bruttezze dell'arrogante, e com'egli non potendo ottenere i fini, che si propone; cade in cose contrarie al suo pensiero; percioche quindi hauerà manifesta occasione da correggersi, e da lasciare il Vitio. Conciosia dunque, che la persona aggrandisca le sue lodeuoli qualità, e l' suo stato senza disegno alcuno, e per semplice vaghezza della bugia, e del mal' habito, c'hà fatto, ouero si muoua per honore, ò per guadagno; ragghioneremo prima dell'arrogarsi senza proponimento alcuno. L'Arrogante dunque vantandosi senza disegno, hà del vano, e del pazzo, & essendo à ciò spinto dall'habito della bugia, è in potere d'vn Vitio, che possiamo chiamare fondamento de gli altri Vitij, e distruttione della Virtù,

Virtù, e della conuersatione humana . Percioche riguardando tutti i Vitij , li vedremo stabiliti sopra la falsità; così l'auaro presuppone per vero bene le ricchezze , l'intemperante i piaceri del corpo , l'ambizioso l'Honor vano , l'iracondo l'ingiusta vendetta , proponimenti al tutto falsi; e'l medesimo si potrà comprendere discorrendo ne gl'altri Vitij . Mà la bugia è tanto peggiore della semplice falsità, quanto che accresce malitia in colui, che la dice; percioche può molte volte auuenire, che la persona dica vna falsità, non lo sapendo, e credendo dire il vero; doue, chi dice la bugia, hà macchiato l'animo, perche dice il falso sapendo, e se ne compiace . Dalla qual cosa succede poi, ch'essendo fondato il commercio sul palesare l'vn l'altro i proprij bisogni a' fini di proueder loro con aiuti, & vfficioj scambieuoli, & eglino presuppouendo necessariamente la verità de' concetti, e delle cose, che si dicono; quando la bugia occupa il luogo della verità, subito entra l'inganno, e così vien leuata la fede, e credenza frà le genti; onde l'vnione della Ciuità si discioglie, e l'vn' huomo dall'altro fugge, come da animale fallacissimo, e persecutore della propria specie . Il bugiardo dunque, oltre che contiene il seme, e la radice d'ogni Vitio, è in quanto à se distruttore del viuere bene, e beato, & anco di se stesso; percioche essendo conosciuto nemico della verità, non hà fede appresso alle genti; talche occorrendogli per proprio interesse, e per necessità de' suoi bisogni dire il vero, non gli è creduto, e come ingannatore rimane schernito, e da tutti ab-

bandonato. Il danno dunque, che l'arrogante vando ritrahe dalla sua bugia, è della qualità, c'habbiamo veduto. Mà coloro, che per guadagno si muouono ad Arroganza, & à millanterie, sono in quanto bugiardi, sottoposti à i medesimi inconuenienti, & à questi poi aggiungono i loro particolari, e proprij. Percioche credendo elsi di conseguir guadagno dall'arte, ò facoltà, per la quale si vantano, sono costretti ad operare, e quiui scoprendo la loro ignoranza, scruoprono insieme la propria vanità, e bugia; onde da vna parte rimangono priui per sempre del guadagno, à cui aspirano, e dall'altre vengono colmi di vergogna, e di confusione. Mà quelli finalmente, che si vantano per riportare honore, incorrono nel contrario di ciò, che bramano, Percioch' essendo necessario per essere honorato, che si mostrino possessori d'alcun bene; vantandosi di posseder de'beni esterni, cercano honore da cose, che non sono sue, e che per mille accidenti possono in gran parte, ò in tutto perdere; onde se quello non è vero honore, che non nasce da nostre opere, e da Virtù propria; così fatto honore (presuppuesto anco, che l'vantatore l'ottenesse) sarebbe honore improprio, & indegno d'affaticarsi per ottenerlo, e massime con bugie, com'egli cerca. Oltre di ciò discorrendo di così fatti beni particolarmente, se l'arrogante magnificherà le sue ricchezze, ò della signoria di quelle vorrà ritrarre honore; ritrouerà, che per la medesima cagione molte persone vili, & infami, del paragone delle quali si vergognerebbe; meriteranno d'esserli sopraposte, e

più

più honorate di lui. Percioche vedrà Hebrei, Marani, Vfurari, & infiniti altri huomini vilissimi, per hauer esercitate arti vergognose, esser peruenuti à ricchezze grādiffime, appresso le quali le sue nō sono d'alcū rilieuo. Se vorrà similmente vantarsi della sua Nobiltà; gli sarà ageuole da conoscere, ch' infiniti parimente, i quali in ciò l'auanzano; sono pieni di vitij abomineuoli; onde douranno per conseguente esser più honorati di lui; e così egli rimarrà inferiore d'honore à molti Vitiosi, e scelerati, che farebbono degni di mille vergogne, e mille castighi. Mà presupposto ancora, che Nobiltà non fosse congiunta, come spesso la veggiamo, con Vitio alcuno; certo chi farà gran fondamento, per honorarsi, nell'esser nobile, trouerà, che l'Honore da lui ricercato conuiene più a' suoi maggiori, ch' à lui; poiché la Nobiltà è splendore della razza. Oltra di ciò l'appigliarsi spesso ad vn bastone per appoggiarsi camminando, si com'è segno di debolezza di chi se ne serue, e che manchi del proprio vigore; e ch' alle volte anco sia storpiato; così il ricorrere tratto tratto à gloriarsi dell'esser nobile, fa credere di leggiero, che così fatto vantatore sia priuo del vero vigor dell'animo, ch'è la Virtù, mà ch' habbia qualche particolare difetto, onde per se stesso non possa mantenersi in riputatione, e gli sia bisogno del sostegno morto de' suoi maggiori. E così cercando il lume loro, per farsi vedere, chiarisce, ch' in se stesso non hà parte alcuna di quel vero splendore, che scioccamente cerca vsurparsi della Virtù di coloro, che sono già spenti, e che degenera dalla schiatta loro.

ta loro. L'amicitie similmente de' grandi, e de' potenti non possono apportare assolutamente vero honore, conciofiache spesso si vegga, che per vie indegne vengono acquistate, & in guisa tale, che se maggior honore si douesse dare à chi maggior gratia ottenesse appresso di loro, molti valent'huomini, e Virtuosi ne farebbono in tutto priui, non hauendo alcuna di quelle qualità vtili, ò gioconde, per le quali le genti sogliono bene spesso da molti grandi esser'amate, e premiate. Li beni del corpo non riceuono parimente così fatto honore, e'l vantarfi di bellezza hà dell'effeminato, essendo doti particolari delle Donne, e la robustezza, agilità, e sanità possiamo hauere commune co' i Facchini, e co' Villani, per lasciar le bestie; onde honore, che può conuenire à gente di vilissima conditione, merita d'essere sprezzato, anzi che tenuto in conto. Rimangono le qualità dell'animo, sopra le quali può cadere il vanto, e l'Arroganza. Di queste dunque sono alcuni habiti mecanici, e plebei, de quali è vergogna esser dotato, & alcuni sono liberali, e degni d'huomo valoroso, & hanno per fine il vero, ò l'honesto, ò cosa, ch'all'honesto, & al vero è indirizzata. Hanno per fine il vero le Virtù, e scienze contemplatiue, e l'honesto l'attiuè. E per cose, ch'all'honesto sono indirizzate; intendo hora tutte le facoltà nobili, che per sostentamento, e seruitio della vita ciuile sono ordinate, come la Rettorica, la Militare, la Medicina, e simili; che se bene ciascuna si propone vn particolare, e proprio fine, tuttauia riguardano finalmente in beneficio, e seruitio publico, e il supremo

premo bene attiuo, ch'è d'honestà ripieno, e sono più, e meno honorabili, quanto più, e meno s'accostano à c'osì fatto honesto. Et il medesimo intendo delle cose, c'hò detto esser'indirizzate al vero, cioè, che siano quelle facoltà, le quali seruono per istromenti, ò mezi alla contemplatione, come la Logica, e la Dialectica, auuengache siano comuni insieme ad ogni facoltà, & arte. Se'l contemplatiuo dunque prendesse vaghezza di gloriarsi, perch'altri similmentel'honorasse; s'allontanerebbe dal suo fines e non s'acquietando dalla semplice verità, non sarebbe contemplatiuo, e di Virtuosissimo diuerrebbe sciocco, e vano. Mà lasciando il contemplatiuo, come non conueneuole al nostro proposito, e non sottoposto alla vita ciuile, passiamo all'attiuo. Chi dunque facendo nella vita attiuu opere virtuose, non s'appaga principalmente dell'honesto, e con lodarsi cerca d'esser lodato, mostra di non conoscere, nè di curare l'honesto, e per conseguente si fa indegno d'honore, e merita vergogna. Percioche quando il Virtuoso potesse da vna parte ottenere tutti gli honori scompagnati dall'honesto, e da vn'altra il solo honesto senz'alcun'honore; eleggerebbe per meglio l'honesto solo, che la moltitudine di tutti gli Honori dall'honesto scompagnati, non essendo appresso di lui bellezza, nè ornamento sopra quello dell'honesto, e non stimando vero Honore quello, che non si riceue per honesta actione. L'essaltar dunque le proprie qualità fuori del douere, ò per vanità, ò con disegno apporta sempre biasimo, e spesse volte infamia, e non può recare

Ho-

Honore nè per conto de' beni di Fortuna, nè del corpo, nè dell'animo, e massime douendo l'Honore essere fondato nella verità, e non sopra la bugia. Perilche l'arrogante vedendo le bruttezze del suo Vizio, e che da quello è tirato in parte contraria al suo disegno, s'asterrà dalle millantarie, e diuerrà verace. Mà perche' l dire le proprie qualità, & attioni lodeuoli, con tutto, che l verace non le faccia nè maggiori, nè minori di quello, che sono; alle volte può apportargli odio, & inuidia appresso à gli ascoltanti, sarà conueniente cercare i rimedij in ciò opportuni.

De' rimedij contra l' Odio, l' Inuidia.

Cap. XII.

PErche dunque si conoscano i rimedij da difenderfi contra l'Odio, e l'Inuidia, è da considerare la conditione loro, quanto comporta la soggetta materia; cōciosiache comprendendo, donde nascono, e che cosa sono; potremo egualmente fuggire le cose, dalle quali sono prodotti, e ritrouar tanto i rimedij, quanto i comuni. L' Odio dunque altro non è, che desiderio del male altrui, per essere da noi giudicato assolutamente cattiuo, ò cattiuo à noi. L'Inuidia poi è dispiacere, che nasce nell'huomo per le prosperità di coloro, che stima simili à se, e così fatto dispiacere non è per rispetto proprio, poiche la persona non è stata offesa dall'inuidato; mà perche l'inuido non vorrebbe, che l'inuidiato possedesse tali beni; auuengache di così fatta priuatione
il me-

il medesimo inuido non sia per riportar comodo . Per la qual cosa l'Odio, e l'Inuidia sono simili, in quanto sono contrarij al bene altrui, mà sono differenti, perche l'Odio è più vniuersale dell'Inuidia, e cade non solo, come l'Inuidia, nell'huomo contra l'altr' huomo , mà nell'huomo contra gli animali irragioneuoli, & anco frà le bestie ; posciach'alcune specie odiano naturalmēte alcun'altre. E così l'Odio essendo riuolto contra chi è assolutamente cattiuo, ò cattiuo à noi, può cadere sopra l'vniuersale, che non appartiene à noi ; & anco sopra il singolare, che può appartenerci . E possiamo in generale odiare tutta la specie de' ladri, auuengach' alcuno non ci habbia rubbato; e possiamo similmente odiar Callia, per hauerci rubbato il Cauallo . Mà l'Inuidia non riguarda mai l'vniuersale, mà sempre il singolare . Et è con molestia , e l'Odio senza ; onde l'Odio è più simile all'habito, che non è l'Inuidia. E l'odio nascendo per l'altrui malignità, può ragioneuolmente cadere nel virtuoso, essendo nemico de' gli scelerati, doue l'Inuidia per giusta cagione mai non si muoue ; onde non può per conseguente ritrouarsi nell'huomo da bene . Mà lasciando il considerare più sottilmente le differenze , e le proprietà di tali affetti, e bastando al presente proposito quello, c'habbiamo discorso, vengo a parlare de' rimedij loro . E se vorremo considerare prima (come par ragioneuole) li comuni d'amendue essendo, come s'è veduto, contraposti tali mali al bene altrui; il rimedio loro farebbe celare i beni, all'offesa de' quali sono riuolti . Mà perch'è honesto, che'l Virtuoso

so palesi alle volte i proprij beni, e noi cerchiamo, in che guisa debba farlo, e non conuenendo perciò al nostro proponimento nasconderli, lasciando il rimedio commune, verremo à i proprij dell'Odio, e dell'Inuidia; considerando, in che maniera il Virtuoso possa manifestare le qualità sue lodeuoli, senza adossarsi ragioneuolmente nè Odio, nè Inuidia. E discorrendo prima dell'Odio; presupponendo egli l'odiato essolutamente cattiuo, ò cattiuo à noi l'huomo raccontando li suoi fatti, mentre saranno lodeuoli, mostrerà, ch'egli non è assolutamente cattiuo, e non gli conuiene perciò quell'Odio, che possiamo chiamare vniuersale, per cui il cattiuo assolutamente è odiato da ogni Virtuoso. E perche l'Odio particolare nasce dalla inimicitia, ch'è prodotta dall'Ira, dal dispetto, ò scomodamento, che vogliamo dire, e dalla Calunnia, ouero maledicenza, che prosuppongono l'offesa; l'huomo fuggirà l'Odio particolare ancora, se manifesterà li suoi affari senz' alcuna offesa dell'ascoltante: Viene offeso l'ascoltante, quando la persona raccontando i proprij beni, e l'attioni sue, pregiudica all'interesse di lui. E conciosiache'l pregiudicio possa nascere sopra i beni interni, ouero sopra gli esterni; dourà mirare l'huomo da bene, che'l parlare di se stesso non possa in tali cose offendere i compagni. S'offendono ne' beni interni le genti frà l'altre cose, quando nel raccontare vn fatto, nel quale sono intrauenuti, non vien data loro quella parte del merito, che giudicano conuenirsi. E di quì nella presa di Milano Prospero Colonna (come scriue il Giouio) rimase gran-

grandemente sdegnato col Marchese di Pescara, perche parlando il Marchese col Cardinale de' Medici Legato del Campo, che fù poi Papa Clemente, mostraua d'essere stato principalissima, e sola la cagione di quella vittoria, parendo à Prospero, che gli togliesse perciò la sua parte del merito, & oscurasse la Virtù sua. S'offende parimente il Compagno, mentre si paragonano le proprie attioni con quelle d'esso; percioche si dà segno di garra, e di mala volontà; onde Fabio Massimo offese Africano, hauendo egli nella sua Oratione (come racconta Liuiο) anteposto artificiosamente le proprie imprese, e la gloria sua à quella di lui. S'acquista finalmente Odio in parlare de' suoi beni, ò siano interni, ò esterni, dignità, riputatione, nobiltà, ricchezze, e così fatte cose con coloro, che ne mancano, ouero ne sono rimasi priui, ò hauendole, sono d'inferior conditione, e non così segnalate, come le nostre. Percioch'è vn sottomettersi arrogantemente gli altri, e perciò è vn fare ingiuria al compagno. Per la qual cosa il Virtuoso co' pueri non parlerà delle sue ricchezze, ne si compiacerà di consumare il tempo, come molti, in descriuere i suoi poderi, gli armenti, le gioie, le case, e i pretiosi arnesi, che possiede. Non parlerà (dico) co' pueri delle sue ricchezze, se non per necessità, o per offerirle, e farne loro parte. Con gl'ignobili tacerà parimente la sua Nobiltà, e con gl'ignoranti il suo sapere; nè farà baldanzoso delle lodeuoli qualità de' figliuoli, e de' parenti con chi ne farà priuo, ouero gli haurà imperfetti. Tacerà ancora la gratia de' Principi verso di se, e'l capi-

tales, che tiene, del seguito, e della beneuolenza delle genti; percioch'appresso di coloro, che ne mancheranno, ó gli faranno in ciò inferiori, produrrà sdegno, e farà accettato ad onta, interpretando, che venga detto à confusione loro. E conciosiache l'offesa degna d'Odio nasca dalla mala intentione dell'offensore; qual'hora la persona si mouerà à parlare de' proprij beni per cagione manifestamente ragioneuole, non farà per la verità offesa altrui, e per consequente non potrà riportarne Odio. E cagione ragioneuole intendo quella, che nasce dalla conseruatione, e per difesa de' medesimi beni, e specialmente de' più importanti, e più principali, tal'è la salute propria, e del proprio honore, e dell'altrui, alla quale siamo tenuti, ouero per l'vtil nostro, ó d'altri nel medesimo modo, che non sia disgiunto dall'honesto. Percioche l'huomo raccontando le sue attioni per così fatti rispetti, manifesta, che non ha intentione d'offendere alcuno; e non si scostando dall'honesto, niuno manco può con giusta cagione odiarlo. Enea appresso di Virgilio, per la salute sua, e de' compagni palesò à Venere, da lui non conosciuta, se stesso, e i fatti suoi dicendo.

*Io son' Enea quel pio, che da nemici
Scampati hò meco i miei patrij Penati,
Fino à le Stelle hormai noto per fama.*

Per conseruar l'honore, e la reputatione; Scipione Africano fù costretto contra Fabio Massimo à parlare dell'attioni sue, e del suo merito; come si vede in Liuiio. E se sotto il conseruare l'honore vogliamo riporre il mostrarfi

strarsi di buona creanza ; si potranno raccontare ancora le proprie attioni , quando essendone ricercati da altri, non si possono tacere se non con disgusto di chi desidera d'intenderle, e con euidente pericolo d'esser notato per discortese, e villano da persona prudente, e giudiciosa . E il medesimo Enea raccontò perciò à Dido-
ne l'impresa di Troia, e i suoi gesti, essendogli stato comandato da lei . E questo sia detto per fuggire l' Odio .
Mà perche l'Inuidia punto non s'estingue dal vedere , ch'altri per ragioneuole cagione si muoua à manifestare le sue cose lodeuoli ; anzi tanto più per auuentura s'accende, quanto tali rispetti scuoprono maggiormente il merito altrui ; però l'Inuidia ricercherà li proprij rimedij differenti da quelli, che per fuggir l'odio habbiamo raccontati . E dunque per cagione di ciò da considerarsi di nuouo, che l'Inuidia è passione del bene altrui, e viè cagionata dall'amore fregolato, che ciascuno porta à se stesso, per il quale l'huomo si stima più meriteuole degli altri, e di douer loro sopraffare , ò almeno di non essere inferiore ad essi, e ciò non gli riuscendo per la soprabbondanza de' beni del compagno, per li quali gli pare di venire oppresso, e di rimanere oscuro , s'attritta di così fatti beni, e desidera, che vengono scemati , ò estinti, benchè senza alcun suo giouamento . Perche l'Inuido dunque , come il Lippo , non rimanga offeso dall'eccessiuo lume della gloria altrui; hà bisogno, che così fatto splendore gli sia rappresentato, e moderato in modo, che possa tollerarlo senza sentirne graue offesa . E conciosiache i fatti honorati , e i nostri beni ri-
luca-

lucano molto meno senza l'ornamento delle lodi, e del merito, che in essi può essere considerato; si dourà perciò leuare dall'inferma vista dell'animo dell'inuido lo splendore dell'attual merito di tali cose, che gli douranno manifestare. E così doue Enea per necessità diceua: Io sono il pio Enea noto fin' alle Stelle; non hauendo il Virtuoso simigliante occasione, dirà semplicemente: Io sono Enea, che porto li Penati, con tacere le qualità del merito, e della lode, che gli si deue, e lasciando ciò alla discretione dell'auditore, ch'è in luogo di Giudice. Percioche si come vn gratioso frutto è gratissimo à chi deue riceuerlo, se gli è presentato nella sua stagione intatto; e se gli è offerto masticato, riesce stomacoso, & incita nausea; così li proprij fatti specialmente raccotati in honesta occasione, lasciàdo all'altrui giudicio le lodi loro, appaiono più gloriosi, & amabili; e masticati sconueneuolmente dalla propria bocca, putiscono altrui, e sono rincresceuoli, & odiosi. E però il souerchio vanto, che tutt' hora Cicerone si daua, d'hauer estinta la congiura di Catelina, lo fece al popolo Romano insoportabile, e gli cagionò (come racconta Plutarco) i suoi grandissimi trauagli. Per la qual cosa conuien' esser parco nelle proprie lodi, & astenersene ancora, quando la necessità non lo ricerchi. Oltra di ciò perche la gloria frà gli altri compartita, come acqua da più parti deriuata da grandissimo fiume, rende minor' il merito della persona; dourà il Virtuoso, potendo honestamente, far parte ad altri del suo honore; perch' aparendo in esso il ben minore, sarà meno riguardeuole,

e con-

e considerabile appresso all'inuido, che se fosse tutto in lui raccolto . E così douendo partecipar'altri della sua gloria, sminuirà maggiormente l'Inuidia, se nõ si farà capo de' successi, che racconta, mà farà in esso compagno, ò dipendente . E picciola offesa, e sopr'ogn'altra tollerabilissima farà poi all'inuido quella, doue la persona potrà con ragione metterlo à parte del suo merito. Percioche il piacere della propria gloria, diuertirà in grandissima parte la modestia, che gli apporterà quella del Virtuoso . E se l'inuido prende fastidio per gli altrui beni ; si sminuirà parimente così fatta molestia, parlando l'huomo de' suoi in guisa, come se non fossero suoi, ò n'hauesse picciola parte, e che non venissero interamente dal suo volere . Percioche attribuendo tali beni à cose estrinseche, fa sperare all'inuido di poter' esso ancora peruenirui, e non essendo ecceduto dal Virtuoso in cosa sua propria, non gli pare, che la gloria di lui possa grandemente offenderlo . E benchè l'Inuidia paia nascere principalmente per li beni esterni, e massime per la riputatione, e per l'honore ; nondimeno par anco, che cada sopra gl'interni. Onde diciamo, che l'Inuidia è frà gli artefici, auuengache possiamo dire, che cada sopra gl'interni, in quanto portano seco l'honore, e gli altri beni esterni, a' quali propriamente si porta Inuidia . E ritornando al proposito, dico, quando il Virtuoso hauesse riportato honorata vittoria, in darne conto imiterebbe Tito Vespasiano più tosto, che Cesare Dittatore ; percioche Cesare dopo l'Impresa di Fornace, scrisse, Io venni, vidi, e vinsi . Mà Tito Ve-

. spa-

spasiano dell'acquisto di Gierusalemme daua la gloria à Dio, che ne fosse stato autore, per castigare i Giudei. Oltra di ciò se i difetti, e i mancamenti, come priuationi, e mali sono opposti à i beni; e chiaro, che si come possono alle volte muouere compassionè, così non recano mai inuidia; onde conuenendo al Virtuoso parlare de'beni da lui posseduti, mischiando seco de i mancamenti, che non siano però contrarij all'honesto perche ciò non cade nel Virtuoso, adombrerà in parte il suo merito talche l'inuido non ne rimarrà grauemente offeso. Et Agatocle, mosso forse da simigliante rispetto (se però non lo faceua per gloria maggiore) volea fra i vasi d'oro, e d'argento, che come Principe vsaua alla sua mensa, fossero di quei di terra, acciò si sapeffe, ch'egli era stato Figliuolo d'un Vasaio. In quella guisa dunque, che'l grandissimo lume, il quale per lo suo splendore offusca altrui la vista, venendo con piaceuole ombra moderato, diuiene tollerabile à gli occhi deboli, che prima non poteuano sopportarlo; così il merito della Virtù, e d'ogni altra sorte di bene ricoperto da quei veli di generosa Modestia c'habbiamo detto, scemerà in gran parte l'Inuidia al Virtuoso. Dico in parte, perche Modestia alcuna non può affatto leuarla, ricercando ella per assoluto rimedio la sola miseria. E se'l porgere cō maniera modesta le proprie cose lodeuoli ne fà lontani da offender gli altri; i rimedij da fuggir l'Inuidia potranno difenderci anco dall'Odio. Mà quelli, che per l'Odio habbiamo giudicati opportuni, non saranno già bastanti contra l'Inuidia; poiche'l manifestare (come s'è

s'è già detto) per ragione uole cagione i suoi beni non modera lo splendore del proprio merito, onde l'occhio dell'inuido possa tollerarlo; ma conuiene velarlo alquanto, come habbiamo discorfo. Passiamo hora all'Urbanità, virtù della recreatione tanto necessaria alla vita humana, quanto vedremo.

Se'l Giuoco si debba usare Cap. XIII.

SI come la vita humana hà bisogno, che'l corpo prenda quiete dalle fatiche, così ricerca, che l'animo riposi da gli studi, & da i negotij. Percioche nella maniera, che'l corpo dal continuo faticare diuerrebbe debole, & infermo; così la mente, intenta sempre ne i proprii esercitij, diuerrebbe languida, & inutile. E conciosiache l'animo, e la mente si ristori nel riposo col Giuoco, perch'essendo egli cōtraposto alle cose da douero, come queste l'occupano, così il Giuoco li rallegra, e ricrea; però cōsidereremo se ogni sorte di Giuoco conuenga al Virtuoso, o se qualch'vna, e quale, & in che maniera s'habbia da esercitare virtuosamente. E certo veggiamo le recreationi tanto necessarie, e naturali all'huomo; che non è alcuno di così seuera, e rigida natura, che non interponga ne'suoi più graui pensieri qualche trastullo, e spesso anco puerile. Così trouiamo, che Scipione, e Lelio si compiaceuano di sciogliere i sassolini sul lito; e Socrate fù ritrouato da Alcibiade à guisa di fanciullo caualcare la canna. E nella stessa maniera il Rè Agefilao fù veduto trastullarsi co'

suoi figliuoli; e Domitiano faceua la caccia alle mosche e tagliaua loro il capo. Per la qual cosa, essendo tanto necessaria la ricreatione, e'l Giuoco, quant'è necessario il riposo, & essendone di tante sorti, quante possiamo quasi dire, sono gli humori de gli huomini; sarà ragioneuole hauerui sopra consideratione, e massime venendo costumati ordinariamente i Giuochi, che non meritano d'esser tenuti in niuna stima. De' Giuochi dunque alcuni sono principalmente per agitar il corpo e farlo robusto, e dell'ro, com'è la Lotta, la palla, & simili, & alcun'altri per apprendere l'arte del maneggiar l'armi, per seruirsene alla guerra; tal'è lo schermire, il saltare il Cauallo, il Giostrare, il combattere alla Sbarra & ogni sorte d'armeggiare. E perche nessuno di così fatti Giuochi hà per fine principale la ricreatione dell'animo, mà sono indirizzati alla sanità, ouer all'esercizio militare; non caderanno frà i Giuochi, che da noi sono cercati; ancorche introducendosi per spettacoli seruano accidentalmente per dilettare coloro, che stanno a mirarli, de quali hora non trattiamo, hauendoci proposto di ragionare di quelli solamente, che riguardano alla ricreatione dell'animo, & che dal Virtuoso possono essere costumati per suo diporto. Conciosia, dunque, che l'animo tolto da profondi pensieri acquisti vigore, quando il corpo riposa in quella guisa, che fa il Cavaliere, mentre dopò la battaglia è portato dal Cauallo con passo piaceuole, haurà bisogno della quiete del corpo, accioche l'agitatione d'esso non li disperda & in languidisca maggiormente gli spiriti. Per la qual

cosa

cosa trattando vniuersalmente dei Giuochi, ne quali l'animo puo ricrearsi sedendo, e col riposo del corpo, alcuni sono in potere della fortuna, & alcuni dell'arte, & alcuni altri consistono parte nell'arte, e parte nella fortuna. Sotto i primi vengono compresi i Giuochi de' semplici Dadi, & alcuni anco di Carte: li secondi sono della qualità de gli scacchi, & gli vltimi di Carte come la Primiera, ò de' Dadi accompagnati da tauole, qual' è Toccadiglio, e Sharraglinò. E qui lascio quei Giuochi di Carte, che stando nel far trasparere, sono riposti nella prestezza delle mani, & hanno del plebeo e del bagattelliere. Hora ciascuna sorte de' raccontati Giuochi parrebbe, che si douesse ammettere quella, che tutta è nella fortuna, perche non apportando fatica all'intelletto gli porge commodità di riposare. Quella similmente, che consiste nell'arte, conciosiachè essendo conforme alla Natura humana, il cui proprio è reggersi con ragione, pare che disponga l'huomo à diuenire acuto, & isuegliato. E quella specie di Giuochi parimente, che vien riposta frà le due raccontate, & è mista d'esse, parendo ripiena di molta vaghezza, e piacere, e per isorgere spesso volte in così fatto trattenimento la discordia, e la battaglia, & alle volte ancora la concordia, e l'vnione dell'arte, e della fortuna. E questo sia detto in vniuersale. Ma considerando la cosa più particolarmente, e da ricordarsi, che douendo i Giuochi ricreare, & dilettere, quelli, i quali dipendono in tutto dalla fortuna, & in poche maniere possano variare, non paiono degni d'essere ammessi perciochè essen-

do priui di varietà, rimangono insieme senza vaghezza, e diletto. Quelli parimente sono lontani da ogni ricreatione, che tutti consistono nell'arte, conciosia, che ricercando studio intenso, dissipano gli spiriti, e in luogo di regnerarne, li consumano maggiormente, & auuiene in ciò a giocatori quello stesso, ch'a Soldati mentre si seruono dell'armi in tagliar legne, e materie dure, che presentandosi poi l'occasione della battaglia, le trouono rintuzzate, & inutili. Percioche così fatti giocatori consumando, e stillando il ceruello in cose vane; lo rendono fiacco, e di niun valore in quelle da douero. Onde tali Giuochi, hauendo quella proportion con l'animo nostro per conto di ricrearlo, che tengono i colpi delle pietre sopra i fili delle spade per aguzzarle; meritano d'essere chiamati struggimenti più tosto di ceruello, & oppressioni della mente, che traftulli, e recreationi. Da che parrebbe, che i giuochi, i quali sono parte nell'arte, e parte nella fortuna, si douessero solamente accettare; poiche l'arte rauuiua l'insipidezza della sorte, e quella tempera la fatica della mente, facendo spesso quasi vna vaga rappresentatione della vita humana, accadendo, ch'alcuni senza giudicio sono fauoriti in tutto dalla fortuna, e rimangono vincitori; & alcun'altri di maggior sapere la prouano contraria ne' loro disegni, e rimangono perditori. Così fatti Giuochi dunque si mostrano sopra tutti piaceuoli e di ricreatione. E pare ancora che conuenga accompagnarli col danaro, che sia proposto come premio della vittoria; e quanto sarà maggiore la copia, tanto più

grata farà la speranza d'ottenerla; e cagionerà, che l'huomo si tratterà con maggior diletto. El' assuefarfi à giocar danari è vn disporfi à sprezzarli, & à star lontano dall'Auaritia, e dalle sordidezze, dalle quali così fatto Vizio è accompagnato; onde si potrebbe dire, che s'apre insieme la strada alla liberalità, e alla magnificenza. E perche nel giocare si suol perdere souente; di qui la persona viene insieme ad auiczzarsi à sopportare tacito il cedere altrui, & à rimaner inferiore; talche si può acquistar habito contrario all'Iracondia, e diuenir paziente, e mansueto. Parrebbe dunque per tali ragioni da conchiudere ch'l Giuoco s'hauesse da esercitare anco con danari, e quanto in ciò fosse maggiore la copia, e lo sprezzo, che tanto più nobile fosse il trattenimento, e piu diletteuole. Ma riguardando con maggior diligenza alla cosa, apparirà la verità d'altra maniera. Perciò che'l giocare gran somma di danari è contrario al Giuoco, alla Liberalità, alla Magnificenza, alla Mansuetudine, & ad ogni forte di virtù. Conciosiache doue il Giuoco è introdotto per burla, e per trastullo; quando porta seco perdita, e guadagno segnalato, l'vno de' quali si cerca per ordinario con ogni studio, e fatica di fuggire, e l'altro d'acquistare; cessa il piacere, & entra in suo luogo l'ansietà del guadagno, e'l continuo timore di quella perdita. E di qui vien poi che gli huomini giocando di questa maniera tãto si scostano dalla Virtù, che le diuengono contrarij. Perciò che giocandosi sempre con gli Amici, si desidera di vincer loro, e vincendo, si tolgiono i danari da chi

non si

non si

non si deue, e come non si deue; e così la persona si dispone all'auaritia. E conciosiache colui sia Ladro, il qual toglie la robba da chi non deue, e contra la volontà del possessore, il Giocatore, non s'auuedendo, diuiene quasi Ladro. Dico quasi, poiche no'l facendo di nascosto, non è veramente tale; ma per il restante, pare forse peggiore di coloro, ch'ordinariamente rubano; poiche toglie la robba à coloro, à i quali sarebbe obligato donarne; come s'accennò parlando della Liberalità, & anco contra la volontà d'essi. Poiche il Giocatore, che perde non si può dire, c'habbia intentione di perdere, ne dia per conseguente conforme all'animo, & alla volontà sua li suoi danari al vincitore: onde il medesimo vincitore toglie li danari contra la volontà del vinto, poiche l'atto del dare li danari al vincitore è inuolontario in quella guisa, che trattando della Felicità fu auuertito secondo Alessandro Afrodiseo essere in volontarie l'attioni dannose, e che sono contrarie all'animo nostro, e volontarie l'attioni di loro natura buone, e da noi desiderate. E così l'auaritia è vna quasi specie di furto, ch'accompagna il Giocatore, mentre vince. Ma s'auuiene poi, che'l giocatore perda, egli spendendo il suo in cosa, che non deue, anzi consumandolo, e dissipandolo, diuien prodigo. E perche si fatto disperdimento non è per disperdere semplicemente, come fa il prodigo, ma con disegno, e desiderio di guadagnare insieme prodigo & auaro. E di tato peggior conditione dell'vno; e dell'altro, quanto per hauer ia se raccolto i vitij loro, e di maggior bruttezza.

d'amen-

d'amendue, & è ancora più misero del prodigo, & dell' auaro poichè 'l prodigo in gettare il suo, sente piacer senz'alcuno trauaglio; ma il giocatore con la continua ansietà, che proua, opprime il picciolo piacere, che gli dà la speranza di vincere. E l'auaro similmente, se bene col diletto dell'acquistare ha congiunta sempre l'ingordigia del voler più, nondimeno così fatto dispiacere non è a gran pezza eguale all'angoscia del giocatore, mentre gli combatte nel petto la speranza e'l timore; che venga à lui, ò contra di lui punto, ò carta, che vorrebbe, ò non vorrebbe. Oltre di ciò si trouano de' gli auari (come già fu detto) che contentandosi del loro, non sono rapaci; ma il giocatore, che per guadagno giuoca, di cui hora trattiamo, è sempre rapace; e non si ritenendo per alcuna perdita dall'habito di giocare, dissipando il suo, cerca con ogni modo sconueniente di cauar danari, non perdonando à sordidezza, ne ad ingiustitia alcuna. S'aggiunge, che l'auaro, in quanto acquista, e còserua la robba, è gioueuole alla sua famiglia & alla sua posterità; se ben per accidente; ma il giocatore, consumando sempre il suo, a se stesso è dannosissimo, alla sua casa, & a quelli, che di lui hanno da venire. E perchè la disdetta, e la cattiuu fortuna offende il giocare, e'l danno della perdita l'affligge, e tormenta; diuiene perciò impatientissimo, nè tollera, ch'alcuno parli, ò respiri, ne stia sopra il Giuoco. Es'adira non solo contra la sorte, ma contra coloro, che giocano seco, & infin col Cielo; onde ne nascono poi abominuoli, e sceleratissime bestemmie. Così fatti Giuochi.

uochi dunque fanno la persona auara, prodiga; impatiente, iracunda, e mostruosa per le contrarietà de i vitiij, che l'apportano, e la rendono insieme inutile al commercio. Poiche'l giocatore, consumando la maggior parte dell'hore, e le migliori in così fatti esercitij, tiene in tal modo nell'animo impresse quelle figure di punti ò di carte, per le quali ogn'hora trauaglia; che non lascia luogo ad altro oggetto, quantunque importante, per entrarui, e vinca, ò perda, negotio nessuno non gli aggrada; & ogn'altra cosa trascurando, e lasciando imperfetta la si prende à noia, & à fastidio. Et alla perdita de' beni dell'anima siegue quella de' beni del corpo: percioche'l Giuoco distrahedo gli spiriti vitali dall'operationi naturali, fa viuere il giocatore in continuo batticuore, e spasimo, onde corrópe il sangue, e s'infracida nella malinconia, e nell'accidia. Porta seco finalmente il Giuoco la perdita de' beni esterni, poiche gittado danari nõ si possono sostetar gli amici, e i pareri ne' loro bisogni ne si può cõseruare il decoro della nobiltà, e della magnificèza in maniera, che possiamo dire, che'l giocatore giuochi se stesso, e insieme tutti i beni, che può possedere in questo Mondo. E come Catone dicea verso coloro, i quali metteuano il loro pensiero nelle cose ridicole, che nelle seueri riusciano degni di riso, nella medesima maniera si può affermare, che l'huomo, il quale tutto s'impiega nel Giuoco, e nelle cose da vero si mostra perduto, e degno insieme di burla, e di pianto. Per cioche doue siamo prodotti dalla Natura alle cose da vero, egli si dedica à quelle di trastullo, e queste eserciti

ta come il pazzo le spade taglienti nel Giuoco della Scherma; conciosiache maneggiandole per trastullo, venga morto per dauero; onde il Giuoco cessa d'essere Giuoco, e'l piacere si riuolge in afflitione, e la recreatione in vltima miseria. Per la qual cosa se nel Giuoco si deue giocare, cioè fare da burla, come dissero i Lacedimonij verso gli Ateniesi, vedendoli consumare tutte l'entrate publiche in rappresentar comedie, e Tragedie, non si douerebbono giocare danari, quando ben si volessero ammettere i Giuochi, de' quali habbiamo parlato. E volendo poi anco giocar danari, si douerebbe far in guisa, che'l guadagno, ò la perdita non potesse punto opprimere il piacere del Giuoco; e sarebbe da trouar trastullo per se stesso in modo piaceuole, che non gli bisognasse premio alcuno, che lo rauuiuasce, ò volendolo pure accompagnare di danari, douerebbono essere di quantità limitata, e picciola in rispetto alle facultà de giocatori; sì che la perdita di ciascuno fosse insensibile, e senza pregiudicio. E per non assuefarli à spesa alcuna senza fine honesto, si potrebbe pattuire ancora, che'l vincitore fosse tenuto à dispensare tutta la somma del danaro, in qualch'atto liberale à sua elezione de i molti, che da i perditori gli venissero proposti. Percioche in questa maniera tutti li giocatori nell'opera lodeuole concorrerebbono; il vincitore per la dispensatione del danaro à sua elezione, e i vinti perch'haurebbono proposto il soggetto, e somministrata la materia con honesta intentione. E perche si come il danaro nel giuoco cagiona Auaritia, così il continuarlo souerchio distoglie

F ff l'huo-

l'huomo dalle cose importanti; farebbe anco da prescrivere il tempo à così fatta recreatione; accioche non fosse ne più, ne meno di quello, che conuenisse, per ristorar l'animo del Virtuoso, sì che potesse ritornar vigoroso alle cose da vero in maniera; ch'l troppo riposo non lo disponesse all' otio; e'l poco non lo sneruasse, e rendesse inutile.

Qual sorte di Giuoco sia conuenenuole.

Cap. XIV.

MA perche non è ben chiaro, se i raccontati giuochi siano conuenenuoli; sarà da considerare ciò più sottilmente, che fin quì non habbiamo fatto. E dunque manifesto, che se'l Giuoco deue essere imitatione delle cose da vero come da Aristotele è scritto nel capitolo xvij. del settimo della Politica, e come delle imitationi altre sono honeste, & altre nò, così de' Giuochi alcuni faranno conuenenuoli al Virtuoso, & altri nò. Giuoco honesto, e degno del Virtuoso è quello, ch' imita cosa honesta, e con modo honesto; & indegno è quello, che nol fa. Per la qual cosa le carte, i Dadi, e gli altri raccontati Giuochi, non contenendo in se alcuna lodeuole imitatione, nè in modo punto conuenenuole, come plebei, e volgari, si douranno sprezzare. Oltra di ciò perche il Giuoco è introdotto per recreatione quelli, che con troppo sottilità, & fatica della mente si esercitano come gli Scacchi, non si deuono ammettere. Mà nella maniera, ch'Age-

ch'Agésilao, parlando de gl' stultij de fanciulli, disse, che doueano essere imitatione delle cose, delle quali s' hanno da seruire nell'età virile, così douremo conchiudere, che i giuochi debbono rappresentare le cose da vero, e in guisa, che possano apportar piacer per ricreare, & insieme giouamento per quello; c'hauremo da fare nell'auuenire. Vediam' hora dunque, in che maniera le cose honeste, e da vero s'habbiano da rappresentare, e da imitare col mezzo del giuoco, si ch'egli ne riesca diletteuole, & vtile. Nascendo dunque i nostri fatti, de quali il giuoco deue essere imitatione, dall'animo nostro, & essendo impressi prima in esso innāzi, che vengano in atto; e venendo oltra di ciò l'animo nostro rappresentato primieramente, e propriamente con le parole, sicque, che l'imitatione di quelli, e i giuochi si debbano far propriamente col mezzo del parlare. E quindi Platone giudicò non essere necessario nel suo conuito sonatori, per trattener quegli huomini singolari, che vi si trouauano non essendo Musica alcuna più soaue, nè più marauigliosa, nè trastullo maggiormente piaceuole nelle radunanze de Virtuosi del loro parlare, òde gl'introdusse à fare i gratiosi ragionamēti d'amore, che possiamo vedere, come fece āco Senofote nel suo cōuito. E l'esēpio di Platone, e di Senofote fu poi da altri imitato, e massime da Plutarco, rappresentando similmente nel suo Conuito discorsi di Sauij altrettanto gioueuoli, quanto gicondi. Douendo dunque i nostri Giuochi essere riposti propriamente nel parlare, che ne rechi honesto diletto, perch'egli può es-

sere ò continuato, e lungo, e di quì vengono le Facetie, della qualità, che veggiamo quelle del Boccaccio; ò vero può esser breue, & acuto, e ne nascono i Motti, ò contiene qualche piaceuole fatto, & inganno da scherzo, e ne vengono le Burle, come quelle di Chichibbio raccontate pur dal medesimo Boccaccio; però i Giuochi staranno nelle Facetie, nei i Motti, e nelle Burle. E còciosiache tali cose riescano piaceuolissime, quãdo nascono da soggetto ridicolo; seguirà, che i medesimi Giuochi faranno intorno à ridicoli. Nella qual cosa si veggono alcuni licentiosi, e dissoluti, che peccano nel muouere di souerchio à riso, non perdonando à gli altri, ne à se stessi ancora in dire, e rappresentar cose brutte, e dishoneste, e insieme mordaci, e pungenti; e similmente ascoltano cose della medesima qualità, e sono chiamati buffoni. Et altri parimente si trouano opposti à costoro, che sprezzando ogni sorte di piaceuolezza, sono come huomini saluatici, nè fanno riceuere, nè dare ad altri con piaceuole destrezza la burla con prendere per se, e porgere insieme altrui honesta occasione di trastullo; ma pungono aspramente e delle parole de' compagni irragioneuolmente s'offendono, e dalla seluatichezza, e mala creanza loro si possono chiamare Rustici, siegue, che frà tali estremi risieda il Virtuoso, che si può chiamar Faceto, & è colui, il quale possiede l'habito dell'Urbanità, per la quale sà dire, & ascoltare le cose da trastullo, ò diciamo di recreatione come ricerca la Ragion retta. E perche così fatta recreatione si piglia, e dà nel conuersare con
gli

gli altri, doue il parlare dell' vno è indrizzato all' altro ; parrebbe forse coueneuole il dire, che faceto fosse colui, il quale nelle sue piaceuolezze, nō solo nō molestaſſe il cōpagno, mà gli apportasse piacere ancora. Mà nō dilet- tando à ciascuno quello, che per la verità dourebbe, e cō- piacendosi ogn' vno d' vdire solamēte cose conformi all' habito suo, e quelle, che suole operare, di quì è, che non si può diffinire , che Faceto sia colui, il quale sappia dilettare semplicemente , & vniuersalmente tutti per- cioche volendo recar piacere ad ogn' vno , doureb- be seruirsi indifferentemente d'ogni sorte di motti, & di Facetie , & aggradir anco al Vitioso . Onde ne direbbe de' dishonesti , e de gl' ingiusti , che dalle leggi sono vietati , e sono contrari alla Virtù . La onde sarà più conueneuole affermare , ch' l Faceto debba dire , & ascoltare per la sua, e per l' altrui recreatione quelle pia- ceuolezze , che conuengono all' huomo Virtuoso. Per- cioche la determinatione di ciò nascerà dall' honesto , ch' è regola d' esso ; & essendo da lui posseduto, farà leg- ge, e norma à se stesso ; e saprà quali piaceuolezze gli conuerrà ascoltare, e dire , e quali tacere , & ischifa- re , e come , con chi , quando , doue , e quanto con- uenga esercitarle . E perche appariscano meglio le re- gole di così fatte circostanze , onde l' attioni di questa Virtù si possano rettamente vsare , discorreremo par- ticularmente di essi . L' huomo dunque douendo gio- care , e burlare , hà d' hauere riguardo alla propria per- sona , & à quella di coloro , co' quali scherza, tenendo in ciò quel decoro , ch' ad amendue le parti si richiede. E come le Dame gentili, se bene per propria recreatio-

ne ballando rimettono della grauità tuttauia non ammettono gesto alcuno contra l'honestà loro; & accompagnano i piaceuoli mouimenti con maestà veneranda: così il Faceto auuengache non stia su'l decoro della dignità sua; nondimeno non l'abbandona in maniera, che ne rimanga priuo, e che ne'suoi Giuochi non appa- risca chiaro il lume dell'honesto. E conciossiache le persone non siano d'egual dignità, professione, e vita, però ne anco à tutri, nè con tutti potranno conuenire le medesime recreationi, e piaceuolezze; e così alla seuerità di Catone era conueneuole vsare motti diuersi da quelli di Roscio, e farebbegli stato similmente più conueneuole il vedere vna tragedia d'Euripide, ò di Sofocle, che l'vdirè vna Comedia, e massime di quelle d'Aristofane. E di quì gl'Histrioni non vollero anco comparire ignudi alla presenza sua, ond'egli si partì dal Teatro, e così la partenza di Catone seruì per dolce piaceuolezza al popolo, e ne diede segno con gratioso applauso; cosa ch'in persona di costumi diuersi non farebbe stata considerata. Vdirà dunque, & insieme dirà il virtuoso piaceuolezze, e burle, come ricercherà il suo decoro; e quello de gli altri. E come le persone graui non si spogliano de' gli habiti, e de vestimenti delle dignità loro; se non frà genti famigliari, nella medesima maniera non conuiene al Virtuoso deporre la grauità, e darli alle burle, se non con gli amici, e quando il tempo lo ricerca; & all'hora lo ricerca, mentr'eglino, come noi, hanno bisogno di ricreatione; percioche se fossero da negotij impediti in luogo di piacere s'apporterebbe noia, volendo-

lendoli con burle diuertire dalle cose importanti, e si cagionerebbe ad essi parimente molestia, quando fossero in istato contrario all'allegrezza, e si ritrouassero da dispiaceri oppressi. Percioche come la consolatione farebbe opportuna in tal caso così il riso s'conuerrebbe; e farebbe come spetie d'ingiuria il burlare, per esser contrario alla loro dispositione. Il luogo della medesima maniera non deue esser publico, mà priuato: poiche come l'huomo cauandosi la cappa, ò le vesti in piazza, mouerebbe il riso; così volendo burlare con gli amici, perderebbe il decoro. E quindi parendo à Catone, che Marco Tullio non hauesse rispetto al luogo, & alla dignità sua, e che troppo licentiosamente motteggiaffe contra gli Stoici, e contra lui nel difendere Murena, habbiamo, disse, il Console ridicolo. E Stratocle intesa la rotta dell'esercito della Patria contra quello, che ricercaua il luogo, e'l caso lagrimoso, inuitò i Cittadini à sacrificare per la vittoria, che falsamente diceua haueano conseguita; & essendo poi venuta nuoua del contrario, e scoprendosi la sua bugia, fù per riportarne l'odio vniuersale. Con quelle persone dunque si ricerca l'uso delle burle in quel luogo, e tempo con le quali sia così fuori del decoro il seruare all'hora, e quiui la seuerità, come farebbe il mantenerla, doue, quando, e con chi fosse bisogno. E perche ci seruiamo del Giuoco per recreatione dell'animo, come facciamo del sonno per riposo del corpo; tanto le piaceuoli facetiche, e motti si douranno esercitare, quanto basterà per ristorar gli spiriti. Percioche si come il souerchio sonno nuoce alla sanità, e
riem-

riempiendo il capo di vapori, c'instupidisse così le piaceuolezze troppo continuate introducono il Vizio della Buffoneria, rendendo l'huomo inetto, e ridicolo nelle cose da vero. Et com' il sale tolto per condimento incita il gusto, e gli apporta piacere, e preso, per cibo lo satia, e gli è dannoso; nella medesima maniera i Giuochi con modestia esser citati rasserenano la conuersatione, e continuati di souerchio apportano noia, e fastidiscono. Per la qual cosa sono degni in ciò d'imitatione coloro, c'habitano alla marina, mentre salendo sopra picciol legno per meglio godere dell'aere, e della vista del mare, e della terra, nauigano lūgo il lito, con tenere l'occhio à non discostarsi tanto, che rimanendo priui della vaghezza della terra, restino 'in poter del mare, che loro porti nausea, e pericolo; sono, dico degni d'imitatione costoro ne' Giuochi, e nelle burle, non douendo il Virtuoso darsi tanto alle cose ridicole, che lasci quelle da vero, e che sempre non l'abbia innāzi, come termine fisso, dal quale non dee mai scostarsi. E dunque manifesto, che l'huomo dee seruirsi delle burle, e de' Giuochi con quel decoro, che ricerca la persona sua, e quella de' compagni, e solamente con gli amici, e quando hanno la stessa dispositione, e in luogo priuato, e quanto può bastare per ragioneuole recreatione. Questa virtù vien chiamata da i Greci *Eutrapelia*, quasi che sia vn buon riuolgimento, & vna destrezza nel dare, e nel ricevere la burla. E in lingua Italiana nō hà proprio nome; perche volendola chiamar *Facetia*; se le vien à dar il nome, che propriamente conuiene all'atto di così fat-

to habito, onde come chiamiamo mansuetudine quella Virtù, ch'è intorno all'Ira; così per auuentura questa potrebbe essere detta Facetudine, e il suo possessore faceto. Mà forse sarà meglio coi Latini nominarla Vrbanità. Poiche la persona, la quale sà conuersar con le genti in tali soggetti con maniere gentili, e delicate, è meriteuole d'esser chiamata vrba, e ciuile. De gli estremi il rustico pare più contrario al Virtuoso, essendo inetto alla conuersatione, alla qual, è dalla natura destinato, e spetialmente veggendo noi le facetie, e le burle così grate alle genti, e confaceuoli tanto alla naturale dispositione loro, che l'huomo per la sua proprietà, è chiamato risibile. Dalla qual cosa il Buffone spesso vien preso per faceto, il che è lontanissimo dal rustico. E ben vero, che trouandosi poi vn'altra spetie di Buffoni, che potremo chiamar improprij, la qual non hà il suo fine nel semplice diletto, mà è indirizzata al guadagno; questa non solo è peggiore della prima; mà è più cattiuà ancora della Rusticità, hauendo con la Buffoneria congiunta l'Auaritia, e possià'anco dire l'Adulatione.

De' rimedij contra la Rusticità. Cap. XV.

RImane hora da considerare, come il rustico, e'l buffone debbano lasciar gli hahiti loro, e ridursi alla mediocrità, & vsar rettamente i rimedij, e ricrearsi. Parlando dunque prima del rustico, à costui si potrebbe dire, che conuenisse il sacrificar alle gratie, im-
 dio insegnato da Platone à Senocrate contra la sua feue-

rità impraticabile . E perch' elle stanno (possiam dire) nella conuersatione, il rustico dourebbe sforzarsi di conuersare con gli altri per ottenerle, e con coloro specialmente, che sono faceti, e gentili, co' quali pare, che esse habitino, risoluendosi d'offeruare con modesto silenzio le maniere loro . Percioche si come gli animali seluaggi per lo sospetto d'essere offesi dall'huomo, gli stanno prima lontani, e l'abborriscono, e di poi mirandoli domestici della propria spetie s'assicurano à poco à poco, e si lasciano com'essi con piaceuolezza maneggiare, e vezzeeggiano alla fine le persone, alle quali erano già nemici; così il rustico offeruando, e comprendendo, che le facetie de gli huomini gentili non sono offese, mà honesti, e diletteuoli trattenimenti; potrà da vna parte lasciare quella noiose ombra, e sospetto, che tiene, d'essere schernito, & offeso da chi scherza con lui; e da vn'altra deporrà l'asprezza di rispondere con mordacità, ò puntura al compagno; e così assuefacendosi à porgere con destrezza lodeuole le sue parole, e à riceuere nella medesima maniera quelle de gli altri, si disporrà all'Urbanità, e ne diuerà diletteuole, e faceto .

De' rimedij contra la Buffoneria . Cap. XV I.

MA' passiamo al Buffone . Questi (come s'è già detto) non s'astiene dal motteggiare, e mordere chi si sia, e in qual luogo si voglia, non perdonando non solo alle bruttezze altrui, mà ne anco alle proprie, purchè muoua à riso . Per la qual cosa volend'egli corregger-

reggerfi, dourà metterfi auanti il fine, per cui l'huomo con le faccette, e co' i motti si trastulla. Percioche quindi regolerà le sue recreationi discernendo le diceuoli dalle disdiceuoli; per lasciar queste, e seguir quelle, con chi, quando; quanto, e come farà ragioneuole. Diciamo dunque, che'l faceto hà il suo proponimento in ricrearsi, porgendo parimente diletto altrui con trattenimenti ridicoli, e burle piaceuoli, & honeste. E perche le cose che muouono à riso, nascono da deformità, & essa potendosi ritrouare ne i beni interni, e ne gli esterni, per cagione de i mali loro opposti; quindi procede, ch' in ciascuna sorte di così fatti beni per rispetto de' loro contrarij si può cauare soggetto da ridere. E conciosia ch' alcune deformità apportino dishonore, & alcune dolore nella persona, nella quale si trouano; nè da queste, nè da quelle si dourà pigliare occasione di riso. Percioch' essendo il fine del faceto il dilettere, dishonorando non diletterà, mà ingiurerà il compagno; e ciò farà similmente prendendo à giuoco il male altrui, con mostrarsi insieme crudele, e maligno. E se bene l'ingiuria è offesa principalmente dell'animo, che viene propriamente punto, quando è notato delle bruttezze per se contrarie alle bellezze sue, che sono la Maluagità, e l' Ignoranza opposta alla Bontà, & alla Scienza, nondimeno può ancora essere offeso per l' offese de gli altri beni, quando siano indirizzate a mostrare disprezzo della persona. E di qui Scipione Nasica, praticando d' esser eletto Console, nel prendere la mano d' vn Cittadino di cui desideraua il voto, sentendola callosa, gli dimandò, se caminaua con-

le mani . Onde la nota di tal bruttezza essendo interpretata da' circostanti in disprezzo della Pouertà , cagionò sdegno così smisurato nel Popolo , che diuolgata , frà le Tribù , impedirono il consolato à Scipione . Mà perche i ridicoli si deuono cauare non solo da bruttezza senza dolore , mà che sia espressa non bruttamente senz'offendere l'honesto , & in guisa che la persona co'l mostrare l'altrui deformità , scuopra la bellezza del proprio animo ; l'huomo si conterrà non solamente dal fare ingiuria ad alcuno , e dal prender giuoco dell'altrui male , mà si riguarderà anco dal dir cose sozze , e dishoneste . Percioche mostrerebbe la propria bruttezza , e non sarebbe Virtuoso . La onde i motti essendo come mouimenti dell'animo , per li quali così veggiamo la destrezza sua , come per il muouerli , correre , e saltare comprendiamo quella del corpo ; nella maniera , che l' destro saltatore sbalza sopra largo , e profondo fango senza lordarsi , ò punto toccarlo così il faceto passa sopra le bruttezze del riso in modo , che non s'imbratta , ne riuolge la beffa sopra se stesso . Per la qual cosa doue le Comedie popolari , e sciocche de' nostri tempi , che per trastullo della plebe si costumano ; à guisa dell' antiche de' Greci , dauano il riso senz' alcuna honestà della nuda bruttezza ; il faceto si contenta solamente d'accennarla , & accennandola si sforza di coprirla , come fece quel saggio Pittore , col quale marauigliandosi vn' amico , ch' egli facesse le figure belle , & i figliuoli brutti , rispose , che le figure di giorno , & i figliuoli di notte erano da lui fatti ; ondè la bruttezza di generar figliuoli , che scopertamen-

te farebbe stata palefata: da i dishonefti Hiftionij, fu dal Pittore accennata copertamente. E conciofiache le facetie, e i motti, ò diletтино ſemplicemente per l'acutezza, che dimoſtrano, ſenza notar le perfone, con le quali ſi tratta d'alcuna deformità, & altri diletтano non ſolo per l'acutezza, mà per la deformità che moſtrano de' compagni, il ſaceto, hauendo per fine la recreatione honeſta, & il traſtullo proprio, e de gli altri; ſi ſerue di motti, facetie, e burle, c'hanno il diletto loro nella ſemplice acutezza, poiche in ſimile maniera, ſempre diletтano, ſenza offendere alcuno. Percioche ſi come le Roſe, che per vaghezza de gli occhi, e per riſtore de gli ſpiriti paiono dalla natura prodotte di così leggiadro colore, e di tanto ſoaue odore, quanto vediamo ſono inauuedutamente colte, poſſono di leggiere pungere, così i motti, & i Giuochi, che per recreatione ſi cercano, quando con accortezza non ſono eſercitati ſpeſſe volte rieſcono acerbi, e ſpiaceuoli. E doue nelle Republiche, e nelle Corti l'Ambitione cagiona le nimicitie, e frà Mercatanti l'Auaritia; frà gli amici il motteggiare, & il burlare conſiderato rompe l'amore, e introduce l'odio, e con tanto maggiore vergogna loro, quanto che naſcendo per coſe da burla, viene per ſoggetto di niun momento. Mà volendo poi anco il ſaceto diletтare col ridicolo, lo caua da deformità, che non pregiudica all'amico, ò douendogli pregiudicare, e molto maggiore il piacere, che gli reca, che non è graue la noia della tacita nota, che gli dà della ſua bruttezza. E ſomiglia à morſi del cagnuolo delitioſo, che non pure non

offen-

offende, mà con essi lusinga, e vezzezzia il suo Signore. Tale fù il motto di quel gentil Sonatore, che volendo fece Filippo contendere del suono delle corde, hebbe à dire; Dio ti guardi, ò Rè, di cader in tal miseria; che tu sia più di me intendente di tali cose. E con destrezza simigliante mostrando colui la deformità dell'ignoranza, & arroganza insieme di Filippo, non bruttamente, anzi con palesare la bellezza, e la destrezza del proprio ingegno, non solo non offese il Rè, mà dilettrandogli l'indusse à tacere, & ad amarlo. Il contrario di che fece Apelle con Magabizzo percioch'essendo costui nella stanza d'Apelle, e volendo discorrere delle linee, e dell'ombre, riuoltosegli Apelle; non vedi, disse, che questi Fanciulli, i quali pestano i colori mentre taceui, ammirauano l'oro, e la porpora di che sei ornato: & hora, che ragioni di cose, le quali non hai imparate, ridono del fatto tuo. Mà molto più aspro, e più mordace fù il motto d'Antifonte contra Dionisio; perche discorrendosi innanzi à costui della finezza de' metalli, Antifonte disse, che quello era ottimo sopra tutti, del quale erano fabricate le statue d'Aristogitone, e d'Armodio in Atene. E conciosiache costoro riportassero così fatto honore, per hauer ammazzato i Tiranni; Antifonte scoperse la bruttezza della Tirannide di Dionisio bruttamente, & offendendolo con poco giuditio, ne riportò la morte. Mà gentil motto, e burla nobile fù quella della Marchese di Monferrato, della quale (come racconta il Boccaccio) si serui col Rè di Francia, riceuendolo col conuito delle sole Galline condite in diuerse foggie, percioche
per

per così fatto modo discretamente auuertendo il Rè del folle appetito, prouide alla sua honestà. E Cleopatra, ancora hebbe à fare risentire Marc'Antonio del souerchio studio, che metteua nel pescare, quando concertò co' nuotatori, ch'all'hano d'esso sotto l'acqua attaccassero celatamente de' Pesci cotti; ond'egli, tirandoli, venne da lei gentilmente burlato, dicendo ella, ch'à gran Capitano, come lui conueniua pescare Città, è Regni. I motti dunque, e le facetie si debbono misurare da piaceuoli, & honeste ricreationi, cauando i ridicoli da deformità, che non sia contraria alla bellezza dell'honesto, con rappresentarla honestamente. E la deformità, della quale dee valersi il Virtuoso, possiamo assimigliare alla negrezza de gli Affricani de' quali ci seruiamo senza punto noiarci, nè prenderli à schifo. E ci farà poi per regola vniuersale del motteggiare, quello, che da Gabria fù offeruato, & ammirato nella Cena, con la quale fù raccolto da Ciro, che i Persiani con iscambieuoli motti si toccauano in sì gentil maniera, che meglio era, e più diletteuole il motteggiarsi, che non si motteggiare. Così dico, dobbiamo conchiudere, che quei motti, facetie, e burle si debbono dire, e fare, le quali meglio siano dette; che taciute, fatte, che non fatte. Hora da quello, ch'è detto, si fa ageuole da comprendere, che i giuochi, le facetie, e le burle sono imitationi e che debbono imitar cose honeste; e douendo tali imitationi apportar diletto, e contenere sotto di se alle volte il ridicolo, si debbe pigliar da cose deformi; che nõ siano laide, e che senza bruttezza si possano rappresentare.

E l'viti-

E l'utile, che quindi si caua, oltra la ricreatione, è similmente manifesto; perciocche con maniera così fatta si possono auuertire modestamente i compagni de i loro errori, e da quelli ritenerli; onde s'acquista insieme destrezza, & acutezza, qualità necessarie, & utili al commercio humano, quando sono congiunte alla Prudenza, oltra che dispongono la persona ancora à diuenir eloquente; poiche l'raccontar facetie ricerca, che l'huomo parli acconciamente, e si serua dell'attione con lodeuole maniera, lasciando i gesti, e i mouimenti dishonesti, e plebei, con ritenere, nel rappresentare le cose, quel decoro, ch'alla dignità della virtù si richiede. Nella qual cosa, si come il Morale, e l'Oratore conuengono, così ne' motti sono spesso differenti. Perciocche doue l'Oratore caua i ridicoli dalla persona dell'auuersario, per confonderlo, e metterlo in dispregio à gli auditori, & a i Giudici, per ottenere contra di lui la sentenza, il Morale s'astiene dall'apportare molestia al compagno e toglie la materia del suo riso da bruttezza, che non serue ad offenderlo; mà à piacerli, & à ricreare honestamente se stesso, e lui. E finalmente da quello, ch'abbiamo discorso, si può raccorre, che la ricreatione hauendo introdotto i Giuochi, non ammette quelli, che con troppo sottil'arte, e fatica d'ingegno s'esercitano, nè meno quelli, che portano seco il guadagno, ò la perdita de' danari; perciocche non sono recreationi, mà oppressioni dell'animo, e sciocco dissipamento della roba, e del tempo. Mà Giuoco degno di Virtuoso è quello, che nasce dalle piaceuolezze. le quali vengono co-

me

me s'è più volte detto) da deformità, che con honestà, e bellezzà è accompagnata, e si può scoprire trà persone è in luoghi, e tempi conuenienti al decoro, e tanto si deue continuare, che non passi in Buffoneria, e in satietà spiaceuoli, mà quanto basta per ritornare, e rauuiuare gli spiriti. E quanto sono più degne le cose, che si prendono ad imitare, tanto più lodeuoli rendono i Giuochi, e l'imitationi. E tali trattenimenti nobili, e liberali sogliono specialmente essere costumati dalli Signori Sanesi, e gli hanno anco con non minor lode, che piacere ridotti all'arte.

Dell' Accuratezza. Cap. XV II:

DIciam' hora dell' Accuratezza. Viuendo dunque gli huomini in conuersatione, per poter trattare con maggior ageuolezza le cose priuate, e le publiche pare, che conuenga loro hauere di molte cose contezza, ch' appartengono alla comunanza, nella qual uiuono; e così in ricercare tale notitia veggiamo alcuni lodati, & alcũ altri biasimati. Onde intorno à ciò couiene ancora, che la sua propria Virtù si truoui. Vengono biasimati da vna parte gli animosi ricercatori de' fatti altrui, ch' ad essi non appartengono, e pare, che non trouino luogo, nè riposo; nè possono in alcuna maniera viuere, se non peruengono con l'occhio, e con l'orechie nelle più interne parti delle case di tutti li conosceati loro, per sapere quello, che da douero, ò da burla parlano, e fanno, à fine anco d'hauere materia spesso da

H h h trat-

trattener le brigate, e di mostrarfi sottili, & ingegnosi; pubblicando gli altrui secreti, che con tanta industria hanno procurato d'intendere. Così vogliono saper questi curiosi quello, che l'huomo beue, e mangia, ogni mattina, & ogni sera, chi nella vicinanza hà gridato con la Moglie, chi col Figliuolo, chi con le Fantesche, e co'seruitori che maneggio tengono coloro insieme, che di secreto hanno veduto parlarsi, chi hà la moglie vana, chi è geloso; quante volte hà beuto il Signore à pranso, quanti giupponi hà nella guardarobba, quanti debiti hà il vicino; ch'allegrèzza haueua, quando rise; doue è andato hoggi; doue fù hieri; quante voua si vendono ogni giorno in piazza, & in far sottilissimi ricercamenti di tali cosucie meschine, & ignobili consumano il tempo, e vengono noiosi, & odiosi à tutti coloro co' quali conuersano, lasciando di cercare quelle, che douerebbono. Dall'altra parte sono alcuni così trascurati, e negligenti, che di nulla tengono cura, e non fanno, nè cercano sapere non pure le più illustri cose del Mondo, mà d'alcune segnalate, c'hanno innanzi à gli occhi, non tengono minimo pèssiero, nè procurano d'hauer còtezza; anzi trascurando le particolarità, che molte volte sono in vno, col quale parlano, infiniti errori commettono. Percioche ragionando col Guercio, ò col Zoppo, ò con altro, in chi si truoua alcun'apparente difetto, in quel subito vanno à cadere, & inauuedutamente lo notano, e pungono; sì che huomini così fatti trascurati, Sonnacchiosi, e Sbadiglioni insieme si possono

sono

sono chiamare. Intorno al medesimo soggetto sono poi alcuni altri lodati, che le cose abiette, e vili, e che ad essi non appartengono, non curano di sapere come i Curiosi fanno, ne meno tutte tralasciano, come i Trascurati, mà alcune cercano d'intendere, & alcun'altre sprezzano. Vogliono saper costoro le cose de' gli amici, de' nemici, de' vicini, e de' lontani, del priuato, e del publico, quanto importa al mantenimento della conuersatione, e dell'amicitia, & al viuer gentile. Non vogliono poi saper quello, ch' in questi affari non è d'alcuno rilieuo, & affatto lo disprezzano, e ciò desiderano di sapere da chi, quando, e come conuiene; e perciò Accurati si possono chiamare. E così la Virtù loro, ch' Accuratezza è detta, è vna mediocrità frà la Curiosità, e la Trascuraggine, per la quale, chi la possiede, procura d'intèdere i fatti altrui, quant'è necessario per la Ciuile conuersatione procura d'intèder e dico da chi, quãdo, e come ricerca la retta Ragione. E bêche nome d'Accuratezza s'estèda nõ solo alle cose, che comunemète appartègono alla conuersatione, mà alli maneggi particolari ancora, ne' quali gli huomin sogliono esser desti, e diligenti; nondimeno non hauendo noi altra voce da distinguere, e far differenti queste attioni ci farà concesso chiamar tal Virtù con simigliate nome. E massime perch' essendo costume delle persone di trattar prima con gli altri in vniuersale, innãzi, che vengano a ristretto di cose particolari, pare, che scorgiamo prima ancora l'Accuratezza nella communanza vniuersale, che nella pratica particolare, e che però con-

uenga primieramente il nome d'Accurato, e d'Accuratezza a' chi tien l'habito di star auuertito nella comune conuersatione, come ricerca l'honesto. All'Accuratezza farà la Curiosità più, che la Trascuraggine, contraria; poiche in tal Vitio molto più si cade, & è assai peggiore; còciofiache'l ricercare i fatti altrui sèza fine alcuno di giouare, ò senza necessit  del proprio interesse, habbia del maligno, cosa lontana dal Trascurato. S'aggiunge, che la conditione delle cose vili, & indegne, che cade nel curioso,   piena d'imperfettione; e meglio   l'esserne priuo, come n'  il Trascurato, che'l possederla, come fa il Curioso. Onde la Curiosit    pi  cattiuu dell'altro estremo. E possiamo dire, che si trouino due specie di Curiosit , l'vna, che possa esser c si chiamata propriamente, e l'altra n , la prima si propone semplicemente il cercare, e sapere quello, che non conuiene de' fatti altrui, e con mezi disdiceuoli; l'altra non s'appagando di ci , n  si compiacendo di tenere in se tali affari, h  per fine il manifestarli ancora. Onde questa specie; contenendo pi  difetti, e maggiori dell'altra, e similmente di peggior conditione d'essa.

Del Trascurato. Cap. XV III.

MA non sar  sconueneuole, che veggiamo pi  distintamente i Vitij, ch'accompagnano il Curioso, e com'egli possa liberarsene, e similmente come il Trascurato debba lasciare la sua sciocchezza, e finalmente in che maniera si possa acquistare la Virt  dell'Accuratezza. E parlando prima del Trascurato, egli

non mettendo cura alle cose, delle quali hà da ragionare non può saperle: onde discorrendo è pieno di confusione pigliando vna cosa, per vn'altra riesce ridicolo, e così è costretto à tacer sempre, ouero à parlar sempre fuori di proposito. Siegue à questo, che non sapend'egli gli accidenti notabili, che di giorno in giorno accadono non può riparare à molti mali, ch' à se, & à gli amici possono appartenere; nè meno può procurare i beni, che per se, e per gli altri potrebbe acquistare; talche viene schernito da tutti, e rimane esposto ai pericoli, & è inutile ad ogn'vno, e fin' à se medesimo. E di simigliante conditione si potrebbe dire, che fosse stato Honorio; quando fosse vero, ch' alla nuoua della presa di Roma, fatta da Alarico dicesse, che non poteua essere, poiche poco prima era stata, dou'egli si trouaua; pensando scioccamente, che si parlasse d'vna sua Gallina, che per essergli cara, si chiamaua Roma. Il Trascurato dunque considerando, che la vera bellezza, e perfettione dell'animo nostro è riposta nel sapere, e ch' il commercio senza la Prudenza conoscitrice, e regolatrice di quello non si può conseruare; vedrà, che stando inuolto nella sua sciocca Ignoranza, e sommerso in grandissima bruttezza, che lo priua quasi d'ogni sapere, e d'ogni regola, e si può dire della compagnia Ciuile. Onde pare, che resti similmente priuo della sua forma naturale, o ch' inutilmente la possiegga, e sia statua più tosto ò pietra viuua, che huomo vero. Per la qual cosa potend'egli stimare, che quanta parte conseguirà dalla cognitione, e pratica ciuile, ch' altretanta ricupererà (per
dir

dir così) della sua forma, si darà a procurare la cognizione delle cose, che faranno necessarie al commercio humano, nella maniera, ch'appresso si vedrà, dopo ch'auremo discorso del Curioso.

Del Curioso. Cap. XIX.

IL Curioso dunque inuestigando con ogni diligenza gli altrui secreti, quantunque ignobili, hà del vile; e di qui Athenagora notò il Rè Antigono, che con indegnità fosse stato vago di sopraggiungerlo, mentre lessaua vn pesce. E', dico vile il Curioso, cercando le bassezze, e bruttezze altrui, e col mezo bene spesso anco di persone sozze, & infami. E non appartenendo ad esso poi così fatte cose, & essendo secrete, è insieme presuntuoso, e sfacciato: Et accadendo (come souente suole) che non si contenti della semplice Curiosità passa nell'altra specie peggiore, facendo insieme professione di prender diletto in publicare i fatti altrui, e di porgere per così fatta maniera trattenimento alle genti. Talche si scuopre loquace, perchi: ragiona, di quello che nõ deue similmete maligno, perche còpiacédosi di publicare gli affari delle gèti còtra il loro volere, fa loro dispetto, & ingiuria. Il Curioso dunque, quasi publica Spia, e banditore de' fatti delle genti, è da tutti odiato, onde, ò fuggono il suo commercio, ò venendo ammessso in qualche compagnia, le persone raccontano d'ordinario le cose contrarie à quello, che sono, accioche, riferendo le, egli rimanga beffato; ouero con malenconico, e di-

ſdegnoso ſilenzio pare, che non vogliono reſpirare, dando quaſi ſegno, che ſi eſſi ſia comparſo il Baſiliſco, e che non ſi aſſicurino di comunicar con lui del medefimo aere, parendo, che da eſſo venga infettato. E di qui procede che'l curioſo, mentr'è intento à cercare i fatti altrui, non conſidera le ſporechezze de' proprij Viti, & accreſce in guiſa le ſue lordure, che'l puzzo d'eſſe ſi ſente per tutta la ſua Città, e diuiene abomineuole à ciaſcuno. Per la qual coſa, ſi come il Mercatante, riſtringendoſi in ſe ſteſſo, farà ſpeſſo i conti de' gli acquiſti, e delle perdite, che col ſuo traffico v'à facendo, vedrà, ch'egli da vna parte, oltra l'acquisto della peſſima creanza de' coſtumi inſopportabili, guadagna l'odio, e la capitale maleuolenza delle genti contra di ſe, che per tenerſi da lui malignamente offeſe aſpettano, e procurano occaſione di vendicarſene con la ſua ruina. E dall'altra parte comprenderà, c'hauendo perduta la dolcezza del commercio, per eſſer tenuto leggiere, maledico, e maligno, non hà amico, nè perſona alcuna, che ſia punto per giouargli, ò ripigliargli il male. La onde eſſendo gli acquiſti, e le perdite del Curioſo egualmente dannofe, e di vergogna ripiene, dourà laſciando le baſtezze ſconueneuoli, propoſi le coſe degne d'eſſer inteſe. Quelle coſe poi ſi debbono cercare, che non conoſciute, e non ſapute fanno la perſona biaſimeuole d'ignoranza craſſa. La onde l'huomo è tenuto di ſapere non ſolo, chi è patrone della Città, dou'egli habita, mà l'vſanze, e i coſtumi in vniuerſale di quel comune, e quelle coſe, che à tutti ſono manifeſte, ò alla
mag-

maggior parte de gli huomini gentili, e di buona creanza. Tali sono le cognitioni de' principali parentadi, e persone della Città, nella qual viue, l'amicitie, e le nemicitie de' primi Cittadini, e quello in ch'essa Città vale, e non vale i suoi vicini, e l'intelligenze buone, e cattive, che passa con loro. E nelle corti conuien'essere informato della conditione de' patroni della schiatta loro, de i fauoriti, e de i principali ministri d'essi; che cosa loro annoia ouer' aggrada; chi è amico, e nemico d'essi. E similmente non solo de' proprij amici, mà di coloro, co'quali sarà costretto di praticare, che cercherà insieme di sapere i particolari, ch'à ciascuno senz'offesa loro possono essere manifesti, come il nascimento, la conditione, le dependenze, e contrarietà d'essi. Ne tratterà con alcuno di qual si voglia cosa, che prima non habbia vniuersale contezza del suo humore, & inclinazione, à fine di non cadere in errore sonnacchioso di nominare difetto di persona, ò cosa, ch'à colui possa fare offesa. E per dare in ciò regola vniuersale, dico, che accidenti, che cadono in ogni persona, & à ciascuno possono essere ageuolmente manifesti, e deuono essere conosciuti da colui, il quale ha da trattare con gli altri sono quelli, che si trouano in ogn'huomo: l'esser nato di Padre, e Madre in qualche luogo, e l'hauer parenti amici, e nemici, e il diletтары di qualche cosa, e l'hauerne à fastidio qualch'altra; e l'hauere alcun difetto, o bontà manifesta in se, ouero ne' suoi, ò nelle cose, ch'ad esso appartengono. E così questi accidenti come sono consequenti à ciascun'huomo, così in questo, e in quel

quel particolare si truoua l'essere nato del tal Padre, e Madre, e nella tal Patria, e l'hauer' i tali parenti, amici, e nemici, e il diletтарsi, ò noiarfi delle tali cose, e l'hauer' i tali mancamenti, ò prodezze in se; ò ne' suoi. Colui dunque, che non saprà così fatte cose di coloro, co' quali sarà costretto à trattare del continuo, ouero spesso conuersare, peccherà d' Ignoranza crassa, e farà biasimeuole. Percioche potrà lodare il nemico del compagno, col quale parlerà, ò biasimare vn difetto, che sia in esso, ò in alcuno de' suoi, ond' egli se lo recherà ad ingiuria, e ne resterà disdegnato. E quindi Domitiano sentendo biasimare, benchè inconsideratamente in altri il tal Vizio, ne rimaneua offeso, per esser egli caluo. E per terminare questo discorso, diciamo, che la Virtù dell' Accuratezza in rispetto all' altre, che sono necessarie nel commercio humano potremo simigliarla alla Rettorica, & alla Dialettica, per essenderfi intorno alla cognitione vniuersale di tutti gli accidenti comuni, appartenenti alla conuersatione c' habbiamo raccontati, i quali sono conosciuti da gli huomini gentili, ò dalla maggior parte, ò da coloro; i quali sono frà tutti gli altri stimati di più bella creanza, e di più gratiosi costumi. E tanto basti dell' Accuratezza, e de' suoi estremi.

Solutioni di alcuni Dubbij sopra le cose dette. Cap. XX.

H Ora non sarà conuenueuole rimuouere alcune difficoltà, che sopra le cose dette vengono pro-

posse; percioche la materia delle Virtù rimarrà più piana, e con maggior chiarezza. Egli è dunque opinione di alcuni Letterati, che le Piaceuolezze, Veracità, & Vrbanità poste da Aristotile frà le Virtù, nò siano Virtù, mà mediocrità lodeuoli. Et à ciò si muouono con dire, ch' all' essenza de gli habiti virtuosi si ricercano quattro conditioni, che trauagliano intorno à cose, alle quali sia difficile il resistere; che siano necessarie al viuer benè, e beato, ch' apportino giouamento; e che nò siano difformi. E si sforzano di prouare tal' opinione con l' autorità d' Aristotile, il quale nel secondo dell' *Ethica* dice, che la Virtù, e l' Arte trauagliano intorno al più difficile; e similmente nel quinto mostrando la difficoltà in ottenere l' habito della Giustitia, e quant' ella sia perfetta, per essere gioueuole à tutti. E nel primo della *Rettorica*, misurando la grandezza delle Virtù dall' vtilità loro, dicendo, ch' ella è benefattiuà, e così cauano, che la Virtù sia vna mediocrità, che fatica intorno alle cose, alle quali è malageuole il resistere, e gioua à gli altri, & è necessaria al viuer bene, e beato. Per la qual cosa conchiudendo eglino, che le raccontate mediocrità non trauagliano intorno à cose, alle quali sia difficile il resistere, e quando si resista loro, non s' apporta giouamento altrui; e da' loro estremi non nascendo inconuenienti tali, che'l Mondo si possa trauolgere: conchiudono insieme, che non siano Virtù. Mà cōtra il parere di costoro è il parere d' Aristotile. Percioche oltre l' essere mediocrità, riceuono la diffinitione della Virtù dal medesimo Aristotile posta, e prouata nel se-

con-

condo del Ethica , essendo habiti elettiui collocati nel mezzo in quanto à noi frà gli estremi del più, e del meno, come prescriue la retta Ragione . Saggiunge , che volendo trattare della Veracità, dice in sostanza, che non sarà fuori di proposito trattare di quest'altre disposizioni ; perciocche nel discorrere di ciascuna, potremo comprender meglio quello, ch' appartiene a' costumi ; & all' hora finalmente crederemo, che le Virtù siano mediocrità, quando hauremo veduto ciò verificarsi in tutte . E così nomina chiaramente tali mediocrità Virtù, e frà le Virtù sono da esso comprese . E'l medesimo hauea detto innanzi, parlando dell' origine di tutte le Virtù . Aggiungo, che Aristotile trattando della Verecondia, chiarisce, che parla d' essa , non come di Virtù , mà quasi come Virtù , Onde solend' egli mostrare simili differenze, doue parla d' habiti, che paiono , e non sono Virtù , e nel facendo nel presente soggetto , è segno , che non le reputa differenti dall'altre Virtù . E quei valenthuomini ancora chiamandoli habiti lodeuoli, che consistono nella mediocrità , perche non sono nè affetti, nè potenze , di necessità vengono à dire, contra il proprio proponimento, che sono Virtù . Conciosiache gli habiti di simile maniera, operanti senza repugnanza, riposti nel mezzo di due Viti, e che sono lodeuoli, siano Virtù . E se volessero, che fossero Semiuità, com' essi dicono ; Aristotile contra il costume suo non haurebbe seguitato l' ordine conuenuevole in trattare : mettendone secondo il loro parere parte nel Quarto, e parte nel Settimo dell' Ethica , do-

ue discorre della Continenza . E qui lascio di considerare , che la diffinitione della Virtù posta da loro , sia differente da quella d'Aristotile , dando egli l'Habito per genere , e non la Mediocrità , com'essi fanno . E lascio insieme il discorrere; se le conditioni poste da loro per essenziali della Virtù siano veramente essenziali . E se'l dire , che la Virtù trauaglia intorno alle cose , alle quali è malageuol' il resistere , sia parlar proprio ; & interpretando , che voglia dire , che la Virtù in ogni proposta materia s'affatichi intorno al più difficile ; perciocche facendo ciò rettamente intorno al più difficile , soggetto d'ogni genere , lo farà maggiormente intorno à gli altri , che sono più facili , e così renderà , com'è suo proprio , l'huomo perfetto in ogni sorte d'attione . Lascio dico ; così fatte considerationi , e che se le raccontate conditioni fossero essenziali della Virtù , tuttauia non si leuerebbe , che le mediocrità sudette non fossero Virtù ; perciocche esse trauagliano nel proprio genere , intorno à cose sopra tutte difficili ; e in maniera , che veggiamo pochissimi ritrouarui il mezo . E perciò si trouano ogn'hora infiniti arroganti , Giarloni , Saturnini , Buffoni , e spiaceuoli , che non ci sarebbero . Oltre di ciò sono ancora di non poco giouamento ; poiche per essi l'huomo non si parte dalla verità , la quale (come già dicemmo) è necessaria alla conseruatione del commercio ; la persona con la piaceuolezza , e cō l'Urbanità dilettaudo , acquista la gratia delle genti , e ne può ritrattare infiniti beneficij , e giouamenti per se stesso , e per gli altri . Sono nella medesima maniera le
stesse

stesse mediocrità necessarie al viuer bene, e beato, concorrendo alla perfettione della nostra vita, senza la quale non si può viuere felice. Et auenga, che gli estremi; e i vitij, frà quali risiedono, non pongano in disordine il Mondo; ciò nondimeno non importa poiche nè anco i Vitij, frà quali è riposta la Temperanza, e la Liberalità, non producono inconuenienti di tanta importanza; e pure così fatte mediocrità son collocate frà le Virtù grandissime. Anzi molti intemperanti, e non liberali haurebbono potuto recar giouamento grandissimo alle Patrie loro; come à gli Atheniesi Alcibiade, Annibale à Cartaginesi, e Cesare à i Romani, se in beneficio d'esse haueſſero impiegato il proprio valore. Onde appare se le conditioni discorse sono essenziali della Virtù, che le tre mediocrità delle quali habbiamo diuisato, saranno Virtù, e quando non fossero per li disordini, che da' Vitij opposti non venissero cagionati, il medesimo rispetto farebbe, che la Temperanza, e la Liberalità, non farebbono virtù. E così vien chiaro insieme per quello, che s'è veduto, che la Magnificenza, e la Magnanimità non sono solamente ornamenti dell'altre Virtù (com'essi dicono) mà sono Virtù eccellentissime, e necessarie alla nostra perfettione, & alla vita felice contra quello, ch'essi hanno scritto, e tanto più degne di molt'altre, alle quali porgono ornamento, quanto, che portano maggior splendore, & hanno di necessità congiunte l'altre, e non per contrario, intendendo ciò principalmente della Magnanimità, come mostrāmo. Mà è da vedere ancora la ragione, per

che

che da noi siano state aggiunte alle tre virtù raccontate la Cortesia, l'Affabilità, e l'Accuratezza; perciocche se fossero necessarie, conveniua, ch' Arist. ne trattasse; e non l'hauendo fatto, si dee conchiudere, ò ch'egli sia stato imperfetto, ouero, ch'esse siano superflue, e che vanamente se ne sia parlato. Diciamo dunque ch'elle non erano necessarie in maniera, che senza loro non potesse stare il trattato, dell'Ethica, e delle Virtù morali; mà sono necessarie, cioè giouevoli; poiche ageuolano maggiormente questa facoltà. Onde Aristotile non è imperfetto, hauendoci insegnate le principali virtù, senza le quali la scienza Morale non poteva stare, & insieme mostrarci la via da ritrouar l'altre da lui non descritte. Ne parimente la nostra fatica deue esser vana, essendoci sforzati col suo esempio, e con la sua scorta di manifestarle particolarmente, à più piena cognitione di questo soggetto, quando anco sotto le tre d'Aristotile in qualche maniera s'hauessero potuto ridurre, e l'affabilità, e la piaceuolezza potessero formar vna sola Virtù e la Cortesia, in quanto è specie di Honore, possa dalla Modestia esser contenuta. E oltre di ciò la nostra fatica non deue essere stimata vana per esserci mostrato da Plutarco, che l'Accuratezza, e l'Affabilità si trouano; poich'egli ha scritto contra la Curiosità, e la Loquacità. Per la qual cosa se chi pone vn'estremo, e vn contrario; presuppone nella medesima materia l'altro; e doue sono gli estremi, quiui è ancora la mediocrità; siegue, che Plutarco sia stato di parere, che vi fossero tali virtù, e specialmente hauendo cercato di porgere rimedio à così fatti viti non si potendo ciò fare se non col mezzo di esse.

DELLE

DELLE
MORALI
DEL SIGNOR
FABIO
ALBERGATI
LIBRO SESTO.



Della Giustitia vniuersale. Cap. I.



AVENDO noi discorso di quelle Virtù Morali, le quali hanno riguardo alla sola perfettione, e bene della persona nostra accioch' intrinsecamente siamo ben disposti, & abituati per nostro particolar interesse; siegue hora, che ragioniamo di quelle, che considerano con la particolar nostra perfettione, l'esser ben disposti verso gli altri, & il loro bene, con dare à ciascuno quello, che conuiene. E perche ciò s'ottiene per l'habito della Giustitia, parleremo d'essa, e per comprenderla meglio, tratteremo insieme dell'Ingiustitia, e con

e considereremo, intorno à quali attioni elle trauagliano, che mediocrità sia questa Virtù, e frà quali estremi, & in qual mezo sia il giusto vſando in ciò quelle ragioni, c'habbiamo detto conuenirſi nella preſente materia. E così preſupporremo per hora alla groſſa, che quell'habito è comunemente chiamato Giuſtitia, per cui gli huomini ſon diſpoſti à far le coſe giuſte, & operano giuſtamente, e vogliono le coſe giuſte. E l'habito oppoſto dell'Ingiuſtitia, e detto quello, per cui la perſona è diſpoſta ad operare coſe ingiuſte, & opera ingiuſtamente, e vuole le coſe ingiuſte, dico, che la Giuſtitia fa operare coſe giuſte, e l'Ingiuſtitia, le ingiuſte. Percioche ne gli habiti morali non hauiene il medefimo, che nelle facoltà le quali conſiderano, e ſono de' contrarij, e poſſono operare ſecondo l'vno, e l'altro, come la Rettorica, c'hà poſſanza egualmente à perſuadere, e diſuadere, la qual coſa è impoſſibile à gli habiti de' quali trattiamo, & vniuerſalmente à tutti quelli, c'hanno l'eſſer loro in vn determinato contrario, come veggiamo nella Sanità. Percioche cului, ch'è ſano, fa ſempre operationi ſane, & è impoſſibile in quanto ſano, che le faccia da infermo. Così dico la Giuſtitia, conſidera, e fa ſolamente le coſe giuſte, e l'Ingiuſtitia, l'ingiuſte: altrimente ſeguirebbe, che la Virtù, e l'Vizio poteſſero ſtar' inſieme. E perche ſi ſcuopre ſpeſſe volte vn'habito dal ſuo contrario, & alle volte ancora dal ſoggetto, intorno al quale opera, e che da eſſo è informato, come veggiamo nella Sanità, perche conoſcendo in ch'ella conſiſte, ſappiamo, in che ſtā l'infermità,

e conosciendo parimente come siano i corpi ben disposti, e sani, comprendiamo insieme la sanità; procureremo per così fatti mezzi di venire in chiarezza di questa Virtù. E perche spesso auuiene ancora, che in quanti modi è detto vn contrario, in altre tanti sia detto l'altro, da questo daremo principio alla nostra consideratione. E dunque chiaro, che la Giustitia si dice in diuersi modi, & è di maniere diuerse, perche l'Ingiustitia suo contrario viene detta diuersamente, e si troua di specie diuerse. Così ingiusto è detto colui, che vā contra le leggi, & è loro disubbidiente; e parimente chi s'vsurpa maggior parte di bene di quella, che gli viene, e chi rifiuta, e vuole manco del male, che gli è douuto; la qual cosa cade similmente sotto l'altro Vitio del volere maggior parte di bene del compagno. Poiche'l male minore in rispetto del maggiore si può in vn certo modo chiamar bene. La onde giusto dall'altra parte è detto colui, ch'offerua le leggi, & oltra di ciò, che ama l'egualità: percioche amando l'egualità, non vsurpa più bene di quello, che gli conuiene, nè vuole minor parte del male, e della grauezza di quella, che gli deue toccare. E conciosiache giusto sia l'huomo, per offeruare le leggi, e ben chiaro, che le medesime leggi, essendo cagione, che gli huomini siano giusti, conuiene, che esse in vn certo modo siano ancora giuste. Dico in vn certo modo, perche se bene non sono giuste assolutamente, non hauendo in se stesse principio attiuo da operar giustamente, in quella maniera. c'hà la persona, la qual, è detta giusta propria-

priamente; nondimeno sono giuste, e buone le leggi mettendo ordine sopra tutte le cose, ch'occorrono al viuer Ciuile, con riguardare in ciascuna Republica, quello, ch'è gioueuoole nello stato Popolare; quello che communemente è vtile à tutti, in quello de gli ottimati; e nel Regno quello, che principalmente è buono à virtuosi, e più eccellenti. E così chiamiamo giuste le leggi; perche conseruano, e producono la Giustitia, e la felicità, e le sue parti nella compagnia ciuile in quella guisa, che, le regole de gli ottimi Medici sono dette sane, essendo mezi, & instrumenti da produrre, e da conseruare, quando sono ben' offeruate, la Sanità. Talche le leggi, le quali vietano i Vitij, e propongono la virtù per il ben publico, sono giuste, e rette, e quelle, che senza consideratione, e prudenza lo fanno, non sono giuste, nè rette. Parlando dunque di quella Giustitia, che ttauaglia intorno all'offeruare le leggi; è manifesto, ch'ella non è vna Virtù particolare, come la Fortezza, la Temperanza, ò alcuna dell'altre, di che già discorremmo; mà è vna Virtù vniuersale, che tutte le contiene. Percioche le leggi essendo formate da i Principi, e da i Legislatori per far felici i sudditi, e non si potendo ciò conseguire, se non col mezo di tutte le Virtù, siegue primieramente, che le buone leggi, delle quali hora intendiamo, vietano i Vitij, e commandano, che le virtù s'abbraccino. E di quì viene secondariamente che colui, il quale di tali leggi è offeruatore; opera secondo tutte le virtù. E perche le leggi sono indirizza-

te al ben commune, così fatta Giustitia è ancora sopra l'altre virtù eccellente, e perfetta. Percioche l'vso, e l'operatione d'essa, è di perfetta virtù, poiche non solo riguarda il ben particolare dell'huomo, che la possiede, come fanno l'altre Virtù, ma cerca insieme il beneficio commune, & è indirizzata all'vtile publico, e così non termina nell'huomo solo, mà in tutta la compagnia Civile. E perciò si come colui è pessimo sopra tutti, che per la maluagità sua, e i suoi vitij è dannoso, e pestifero à se stesso, & à gl'altri, perch'essendo nato sociabile, opera à distruttione della propria natura: così l'huomo, ch'à se stesso, & à gli altri è giouevole, deue essere stimato ottimo, e quasi diuino, ottenendo il fine, al quale dalla natura è inclinato, e massime, ch'egli è ageuole à molti l'vsare la virtù ne' loro proprij interessi, ch'in beneficio altrui poi non riescono, contenendo ciò molta difficoltà, e ricercando grandissima perfettione; onde ben disse Biantè, che'l Magistrato scopriua il valor dell'huomo, poiche nel gouerno publico si palesa, chi è per se stesso, e per gli altri buono, e virtuoso. Diuenendo dunque la persona di tale bontà per la Giustitia vniuersale, e ben conuenueuole, ch'ella frà tutte le virtù sia giudicata per la bellezza sua, non solo come Venere frà le stelle, mà come il Sole, perche col suo splédore illumina tutta la vita Civile. Per la qual cosa questa Giustitia cōsiderata come habito da noi posseduto, come nostra particolare perfettione, per cagione di cui operiamo secondo tutte le virtù senz'altro fine del giouamento commune, è detta

virtù senz' altro fine del giouamento commune, e detta virtù vniuersale; e non siconuerrebbe per autentata chiamarla assolutamente virtù morale, che contenesse tutte l'altre particolari, come da principio dicemmo. Mà considerandola poi non solo come habito, che ci fa perfetti, mà con fine anco d'esercitarla ad altri, & à commune benefitio, offeruando tutte le leggi, e chiamata Giustitia Vniuersale, ò leggitima, e'l vizio opposto ad essa è l'Ingiustitia illegittima. Et alla Giustitia, come à virtù vniuersale, il Vizio vniuersale è similmente opposto, il quale così contiene tutti li Vitij, come la virtù opposta contiene tutte le virtù particolari.

Che cosa sia la Giustitia particolare.

Cap. II.

MA' oltre la Giustitia vniuersale, ve n'è vn'altra particolare, della quale siamo hora per ragionare. Percioche trouandosi la particolare Ingiustitia, di necessità la particolar virtù à così fatto vizio opposta si deue ritrouare. E che tale Ingiustitia ci sia, si comprende chiaramente; percioche coloro, ch'oprano male, quantunque facciano ingiustamente, nondimeno ogni volta, che non tolgiono dell'altrui sono chiamati dal vizio, nel qual peccano, timidi se fuggono, intemperanti, se commettono Adulterio; ma se pigliano dell'altrui, sono detti ingiusti. La qual Ingiustitia, non si può dire, che sia l'vniuersale, che vada contra le leggi; conciosiache coloro, i quali vogliono di quei be-
ni,

ni, che con gli altri sono comunicabili, più del douere, e manco de' mali, le delle grauezze loro opposte, come più ricchezze, più honori, manco impositioni, e minori fatiche, e simili non habbiano l'intentione loro di contrauenire alle leggi della Republica, se bene per conseguente lo fanno, mà il pensiero di essi è solamente d'hauere, & vsurparsi più bene de' gli altri, e sentire minori grauezze, che questo ancora è hauer ben maggiore in rispetto di chi più ne patisce, come s'è già detto. E se peccassero nell'ingiusto illegitimo, assolutamente haurebbono l'intero vizio; ch'alla Giustitia vniuersale dicemmo esser'opposto; la qual cosa è falsa. Oltra di ciò, che tal Ingiustitia sia differente da i vitij opposti all'altre virtù particolari, è ageuole da comprendere, conciosiache così fatti ingiusti oprino sempre per volere più, e gli altri no. Onde se bene l'intemperante, e l'ingiusto possono cōmettere Adulterio, nondimeno non sono gl'istessi: Percioche quello si muoue dal piacere, e questi con pensiero di voler più del douere, vsurpandosi la donna altrui. E così qual hora l'operationi de' gli altri viciosi siano fatte per volere più bene, ò minor male di quello, che si deue loro; perdono il nome del proprio vizio, & acquistano quello dell'Ingiustitia, della quale è proprio così fatto fine. E questo manifestamente, anco si comprende, percioche vno, che peccchi in alcun vizio opposto à qualche virtù, peccando con intentione di far guadagno irragioneuole de' beni, che sono nel commercio comunicabili (come appresso vedremo)

non

non si dice , che pecchi contra la virtù , à cui è propriamente opposto il vizio , secondo il quale hà operato , mà contra la Giustitia . Onde chi commette Adulterio per vsurare la robba altrui , non è detto intemperante mà ingiusto . Oltra di ciò tutte le maluagie operationi sotto alcun vizio si riducono di quelli , che alle virtù habbiamo veduti opposti ; mà il guadagnare indebitamente , è voler più del douere, non si potendo assegnare ad altro , ch'all'Ingiustitia particolare, siegue ch'oltra l'vniuersale , ci sia anco l'Ingiustitia particolare , la qual è come la parte in rispetto al tutto ; percioche colui , il quale possiede l'Ingiustitia vniuersale , hauendo l'habito di tutti li Vitij, possiede ancora l'Ingiustitia particolare ; mà per altra ragione poi sembra come specie dell'Ingiustitia vniuersale , conciossiach'ella sia similmente indirizzata al danno altrui , e sia vn'habito per il quale la persona piglia per se più bene , che non se le deue ; e ne dà meno à gli altri . E così l'Ingiustitia vniuersale abbraccia più , & hà il suo predicato più commune della particolare:percioche l'Ingiustitia particolare essendo vn'inegalità circa il douere , ne succede , ch'ogni tale inegalità sia illegitima , e contra le leggi ; ma scambievolmente , e riciprocamente non siegue, che tutto quello, ch'è illegitimo , sia ineguale . Pertioche l'egualità , e l'inegalità s'estende solamente à quelle cose , che ne i commercij sono comunicabili : doue le leggi abbracciano maggior campo, e per diuerse altre cagioni si può loro contrauenire . E così la particolar'Ingiustitia opera intorno à gli honori , alla robba , & alla salute :

e per

e per dirla in manco parole intorno al piacer del guadagno; cioè all'hauer più di simiglianti cose, ch'apparengono al viuere, ouero al nostro ben viuere; e l'vniuersale trauaglia intorno à i soggetti, & alle materie di tutte le virtù Morali, per le quali si può esser huomo da bene. Essendoci dunque la particolare Ingiustitia, di necessità, ci è ancora la Giustitia particolare à lei opposta; e questa è vn'habito, per cui la persona è atta à pigliare per se, e dare ad altri quella parte delle cose comunicabili, che conuiene. Questa diffinitione è data, alquanto diuersamente da i Leggisti, dicendo essi, che la Giustitia è vna costante, e perpetua volontà, che dà il suo douere è ciascuno: percioche doue noi diciamo, ch'ella è habito, essi la chiamono costante, e perpetua volontà, la qual Costanza, e volontà immutabile nel ben fare è conseguente all'habito virtuoso, ò parte d'esso. Poiche posto l'habito della virtù si pone la Costanza, e la volontà immutabile. E tale Costanza non nasce principalmente nella volontà, ne da essa è prodotta; mà viene propriamente dalla consuetudine cagionata dall'Intelletto pratico nell'appetito sensitiuo. Essendo poi la Giustitia vgguglianza del dare, e del riceuere, i Leggisti hanno lasciata la parte del riceuere, e pigliata quella del dare. Percioche considerano forse il dare, come principale, & appartenente più alla Giustitia giudiciale, ch'essi esercitano. Vero è che si potrebbe ancora dire, che per costante, e perpetua volontà fosse inteso da i Leggisti, non che la Giustitia risedesse nella volontà, nè da essa fosse prodotta, mà

mà habito elettivo, cioè che con la perpetua Costanza mostrassero la fermezza dell'habito, e con la volontà l'elettione. E si potrebbe parimente credere, che nella diffinitione della Giustitia haueffero tralasciato il riceuere poiche nel dare il douere ad altri, e cōpreso il nō riceuer indebitamente. E ritornando al proposito dico, che la Giustitia particolare della qual trattiamo, e parimente per diuerse considerationi, rispetto della Giustitia vniuersale come la parte in rispetto del tutto, e come la specie verso il genere. Così ella riceue la diffinitione della superiore, in quanto è Virtù indirizzata al beneficio d'altri, come quella; mà questa differenza ritengono frà loro, che la particolare hà la sua materia particolare determinata nelle cose, nelle quali possiamo fare perdita, ò guadagno; tal'è la robba, l'honore, e simili, come s'è già detto parlando dell'Ingiustitia à lei opposta; doue la Giustitia vniuersale, abbracciando tutte le virtù, hà per soggetto le materie, ch' à tutte le virtù soggiacciono. E perche in quanto tale è considerata dal Ciuile, & egli prescriue, qual sia il giusto, e l'ingiusto vniuersale, e la Giustitia similmente vniuersale, hauendo (come s'è detto) il suo proponimento in far buoni i Cittadini vniuersalmente; lascieremo di ragionarne. Nè si dee già per ciò stimare, che'l Ciuile non habbia cura anco della disciplina particolare di ciascuno, e di farlo particolarmente buono; anzi dico, se vi è vno stato, & vna forma di Republica, nella quale colui, ch'è buon Cittadino, deu'essere similmente huomo da bene; non hà dubbio, ch'al medesimo Ciuile ap-

par-

partiene il considerare, e faticare non solo intorno alla bontà vniuersale, e perfettione de' sudditi suoi, in quanto buoni Cittadini, mà anco in quanto debbono essere particolarmente huomini da bene, con accordare, & indirizzare la disciplina particolare al ben publico; perche d'altra maniera non hauerebbe la materia disposta al la sua forma. Conciosiache se fossero cattiuu in particolare, non potrebbero esser virtuosi in vniuersale; nè farebbono buoni Cittadini, com'egli desidera. E così dourà trattare delle Virtù Morali, & esse faranno indirizzate à lui, come ad Architetonico nella maniera, che da principio dicemmo. Mà s'altre Republiche si trouano, che non sono di così fatta sorte; non è incoueniente, che l'huomo possa esser buon Cittadino in esse, e che non sia huomo da bene. E così i Legislatori, e i Capi loro non tengono cura della particolar bontà semplicemente, e della disciplina de' Cittadini, come si ricerca nell'ottima Republica, mà basta loro ch'l ben particolare sia della stessa conditione, ch'è quello, il quale da essi è vniuersalmente proposto, ò che non gli sia contrario. E perche l'essatta resolutione di ciò appartiene alla Politica, passeremo finalmente alla Giustitia particolare.

Della Giustitia Distributina. Cap. III.

Consideriamo dunque, che cosa sia la Giustitia particolare; e perch'ella è di più forti, conuerà primieramente diuiderla nelle sue specie; e perciò di-

remo , ch'vna specie ; e intorno al distribuire gli honori , i danari , e l'altre cose, che nella conuersione sono comunicabili ; e questa vien detta Giustitia distributua . Et vn'altra s'affatica in correggere , & emendar gli atti , che ne i commercij accadono , de' quali alcuni sono voluntarij d'amen- due le parti , come le vendite , le compre , gl' im- presti , le promesse, e simili, in che da principio gli huomini conuengono , e s'accordano , se ben. poi all'vltimo vengono à differenza , & à lite . Et altri sono in- uolontarij della parte di chi patisce , de' quali parimen- te alcuni sono per ignoranza per essere occulti à quelli, in pregiudizio de' quali si fanno, come i furti , gli adul- terij , e i veneficij . Et altri sono per violanze palesi , come le rapine , le percosse , le priuationi de'membri , le prigioni , le calunnie , e i vituperij , i quali sono co- nosciuti dall'huomo , che li sopporta, mà non possono schifarsi : E per ragione prima della Giustitia distribu- tiua per vedere , che mediocrità sia, e di qual cosa; co- mincieremo dall'Ingiustitia suo opposto , considerando il soggetto, al qual'è riuolta, come più conosciuto da noi . Essendo dunque l'ingiusto ineguale , e dou'è l'inequale essendo il più , & il meno , percioche in ciascuna attione ingiusta l'agente ouero piglia per se più bene , e ne dà meno al compagno , ouero per con- trario piglia per se minor parte del male, e ne dà mag- giore à gli altri; siegue , che nella stessa attione , e nel medesimo soggetto , dou'è l'ingiusto, sia ancora il mezzo poiche dou'è il più , & il meno, quiui è l'eguale; e que- sto

sto è il mezzo. Per la qual cosa essendo l'ingiusto ineguale, il giusto suo opposto sarà eguale, e sarà mezzo; e di che cosa sia mezzo, si farà chiaro riguardando, ch'essendo giusto, e tale ad alcuni; posciache già dicemmo che la Giustitia s'esercitava ad altri, e in beneficio d'altri, e costoro potendo hauere più, e meno di qualche cosa, che loro si deue distribuire, sono almeno due, & essendo poi il medesimo giusto eguale in rispetto d'altre cose, delle quali (come s'è detto) se ne può dar loro più e meno, di necessit   elle sono similmente due; onde il giusto distributiuo   almeno in quattro termini, in due persone, e in due cose scambievolmente proportionabili. Percioche le cose hanno quella stessa proportion  fra loro, che si truoua nelle persone; e le persone ritengono insieme la medesima, c'hanno le cose, e se non haessero tali proportioni, & egualit  insieme; seguirebbe, che gli eguali haurebbono cose ineguali, & gli ineguali l'eguali, e quindi ne verrebbono le discordie, e le seditioni. E che cos  fatta proportion  si debba seruare nella Giustitia distributiu , e ch'ella sia proportionabile; il commune consentimento delle genti lo manifesta, affermando tutti, che'l Giusto distributiuo si regola dalla dignit  delle persone con dare, e compartire ad esse i premij corrispondenti a i meriti. E ben vero, che questa dignit  non   appresso tutti nella stessa maniera, conciossiache se bene, assolutamente parlando; la vera dignit  si dourebbe misurare dalla Virt  proprio bene dell'huomo; nondimeno ciascuna Republica,   stato la misura dalla sua forma.

e da quello, ch' in essa è stimato sopra l'altre cose. E perciò lo stato popolare vuole, che sia la Libertà, quello de' pochi le Ricchezze, e gli altri quello, ch' in essi reputano più eccellente. E dunque il Giusto distributiuo vn mezzo proportionale, & auuenga che le proportioni si considerino principalmente nel numero assoluto, & astratto, tuttauia elle cadono ancora in tutte le cose, & at-tioni in quanto numerabili, e che sono in concreto. Numero assoluto, & astratto intendo quello, che non è ristretto à cosa alcuna, come diece, cento, mille, & altri numeri così fatti. E numero in concreto intendo quello, ch' è applicato à qualche materia, come dieci huomini, cento donne, mille Caualli, e simili. Et perche di così fatte proportioni alcune sono disgiunte, & alcune continue; e chiaro, che la proportion, della qual parliamo, essendo almeno in due cose, & in due persone (come s'è detto) frà loro proportionabili, e disgiunta, e non continua, poiche la continua, non hà quattro termini, benche si serua d'vno per due pigliandolo due volte, come vedremo parlando della Giustitia correttua, e seruendosene, come di mezzo da congiungere l'vno, e l'altro estremo; il che non può auenire nella Giustitia distributua, doue le cose, e le persone sono diuerse, e disgiunte. Questa Giustitia dunque non si riduce all'egualità numerale delle persone, sì che ciascuna parte habbia la medesima quantità eguale all'altra, come dire cento scudi per huomo. Mà l'egualità s'intende secondo la qualità, e la proportion del valore, talche i premij siano corrispondenti à i meriti delle

delle genti, e non siano nè più, nè meno di quello, che si deue. Onde se'l Capitano haurà gradi otto di valore e l'Alfiere quattro, ne i beni, che frà loro s'hauranno da compartire, si dourà tenere la medesima proportion, operando, che'l premio del Capitano sia di pregio due volte maggiore di quello dell'Alfiere, e così se frà essi s'hauranno da compartire noue Caualli, sei faranno douuti al Capitano, e trè all'Alfiere, e'l rispetto, che'l merito del Capitano haurà verso quel dell'Alfiere, il premio di quello dourà hauere verso il premio di questo, & eccederlo con la medesima proportion. E l'istesso effetto seguirà anco considerando ciascuno col suo premio vnito, e paragonandolo all'altro: Percioche il Capitano col suo premio importerà quattordici, e l'Alfiere col suo sette, onde questo con quello considerato in che maniera si voglia, starà sempre nella medesima proportion. Per la qual cosa mentre nelle distributioni, che si faranno, le persone, e le cose faranno in così fatta maniera proportionate, e corrispondenti, la distributione sarà giusta, & eguale; e non essendo, farà ingiusta, & ineguale. E così quando à gli eguali non sono dati premij eguali, ò gl'inequali li riceuono eguali quindi nascono nelle Città le querele, e le seditioni. Possiamo dunque dire, che la Giustitia distributua, è vna mediocrità, ò diciamo egualità posta tra'l più, e'l meno delle cose, che frà le genti s'hanno da compartire secondo la dignità loro; ò diciamo, ch'ella è vn habito, per il quale si distribuiscono egualmente i beni, e le grauezze, che s'hanno da compartire frà le genti cō-

for-

forme alla condition loro. E perche s'è detto, che'l Giusto distributiuo è almeno in quattro termini, in due persone, e due cose, e ciò pare contrario à quello; ch'ogn'hora si vede; conciossiache si diano ancora premij, & honori ad huomini soli, senza che siano paragonati con altri, & vn soldato è alle volte fatto Capitano, & vn altro Duca, ò Principe dal suo Rè, senza venire in paragone di chi si sia: però potremo forse dire che la distributione s'intende veramente, che sia vna diuisione, et vn compartimento d'vna, ò più cose, che vien fatta frà più persone, per il che quand'vno è honorato particolarmente, non si può dire, che se gli faccia alcuna distributione; mà che sia solamente premiato. O diciamo più tosto, che l'huomo ancora, il qual solo è honorato, e premiato, riceue sempre il suo premio con tacito paragone del proprio merito con quello de gli altri, ch'ottengono, e sogliono ottenere, così fatti riconoscimenti, & Honori. E così se'l Rè vorrà dare ragioneuolmente ad vn Soldato grado di Capitano; farà paragone dell'opere d'esso con quelle de gli altri Capitani; e trouandole eguali, giudicherà ancora, che'l soldato habbia la stessa proportion e co' i Capitani, e sia d'egual valore, e che perciò meriti il Capitanato, com'essi. La onde siegue, che'l Giusto distributiuo sia sempre veramente in quattro termini espressi, ò almeno taciti. Mà tal dubitatione non appartiene per auuentura al presente proposito, doue non si tratta di compartir beni publici secondo i meriti di coloro, che per il publico hanno faticato; mà si ragio-

na di beni indeterminati, che dalla elettione di chi deue distribuirli, benchè rettamente dependono. E questa proportionè, che serba l'egualità nella qualità, e non nella quantità, si chiama Geometrica, perche d'essa si seruono i Geometri; e quella, che riguarda alla quantità, e non alla qualità vien detta proportionè Aritmetica, e come otto, sei, e quattro. Percioche quiui tanto il quattro è dal sei ecceduto, quanto il sei dall'otto; e così il due in ogni parte s'interpone, & è l'istesso termine, e la stessa quantità; mà la qualità è differente. Poiche l'otto verso il sei è in proportionè di Sesquiterza, e'l sei col quattro è di Sesquialtera. Ma la Geometrica proportionè è come noue, sei, e quattro; percioche la medesima proportionè, che serba noue verso sei, la medesima hà sei con quattro, & è Sesquialtera; mà la quantità, che frà loro s'interpone, non è la medesima. Percioche tra i noue, e'l sei vi è il trè, e frà il sei, e'l quattro vi è il due; onde resta la medesima qualità di proportionè, mà la quantità è differente. Questo Giusto distributiuo dunque è riposto nella proportionè Geometrica, che s'è discorso, e l'Ingiusto nella sproportionè Geometrica (per dir così) con pigliare per se maggior parte del bene, come honori, & vtili e minore del male, come di grauezze, e fatiche, e con darne à gli altri minore del bene, e maggiore del male, che non conuiene, facendo perciò loro ingiuria. E questo sia detto della Giustitia distributua.

Della Giustitia correttiva. Cap. IV.

Siegue alla Giustitia distributiva la correttiva, la qual'hà così luogo ne' contratti, e nell'attioni volontarie, ch'occorrono frà le genti, nel commercio, come nelle violenti, e benche sia riposta in egualità, & in proportion, nondimeno è molto differente in ciò dalla distributiva. Percioche dalla distributiva (come s'è veduto) essendo intorno à i beni, e alle grauezze, che s'hanno da distribuire ad alcuni, hà riguardo alla condition delle persone, per cagion delle quali s'hà da fare la distributione, e considera insieme le cose, che s'hanno da compartire, e perciò si fa in quattro termini, e con la proportion Geometrica. Mà la correttiva volendo emendare i contratti, e l'attioni ingiuste volontarie, ò violente, che siano, per le quali vna parte può hauere più guadagno, e l'altra più danno di quello, che non le conuiene; & nascendo il danno dal macamento, che si riporta della cosa, e'l guadagno dal sopra più, che di lei s'acquista: l'egualità si deue pigliar solamente dalle cose, senz'hauer riguardo alcuno alle persone. Percioche, ò pigli il ricco quello del pouero, e'l nobile quello dell'ignobile, ò questi quello de i contrarij loro, tant'è ingiusta l'vsurpatione, che fanno gli vni quanto quella de gli altri. Et è parimente così ingiusto, è ingiuria l'Adulterio, e l'Homicidio, che commette il ricco, e'l potente, come quello, che fa il pouero, e'l vile. Perilche riguardando le leggi alla qualità del dan-

no

no, confidera la persona in tal caso, come eguale, e'l Giudice hà solamente l'occhio alle cose per ridurle ad egualità, leuando l'indebito guadagno alla parte, che lo possiede, & aggiungendolo à quella, c'hà patito il dāno, e per guadagno hora s'intēde hauer più del bene, e māco del male, e per dāno il cōtrario, hauere meno del bene, e più del male. E bēche queste voci di dāno, e di guadagno propriamēte si dicano ne gl'interessi della robba, e ne gl'acquisti, e perdite d'esia nōdimeno si trasportano ancora nell'offese, ch'appartengono alla persona, & all'Honore. Percioche colui, ch'offende pare, che guadagni più del compagno, sì perc'hauendo meno male dell'offeso, possiede più bene di lui, com'anco perche nell'hauer nociuto al nemico, hà satiato il suo appetito, & hà riportata maggior sodisfatione, e contento d'esso, che pare specie di guadagno. Per la qual cosa il danno, e'l guadagno essendo nel proposto soggetto il più e'l meno, l'egualità, e'l mezo della Giustitia correttiva farà frà il danno, e'l guadagno. E conciosiach'essi vengono considerati nell'offese della persona, ò in quelle della robba; dico, ch'in quelle della persona il Giudice con la pena toglie il guadagno sconuencuole dalla parte dell'offensore; facendolo ripatire altrettanto male; quanto hà operato; e in questa maniera ricompensa il danno, che prima hà patito l'offeso. E perch'egli regola la disuguaglianza, e riduce al mezo colui, c'hà fatto, e quello, c'hà patito, è detto mezo, & è come vna Giustitia, e legge animata. Mà ne i danni, ch'appartengono alla robba, egli procede in questa maniera. Se Giouanni, per esempio, c'hauea studij, n'hà

vfurpati due della parte di Pietro, ch'erano similmente fei, e se ne truoua otto, e Pietro quattro, il Giudice, senza riguardare alla conditione dell'vno, nè dell'altro li riduce all'egualità, mirando solamente il danno, e'l guadagno. E'l modo, col qual egli agguaglia le parti è, ch'egli truoua il mezo, ch'è frà il più, e'l meno come frà otto, e quattro; e vedendo, che'l fei, perche auanza tanto il quattro, quanto dall'otto è auanzato; leua la parte dell'otto, che soprauanza il fei, ch'era il più, e contenea il guadagno ingiuſto, e la congiunge al quattro, ch'era il manco; e patiuà il danno, e l'ingiuria; e in così fatta guiſa vengono riſtorati i danni, e fatte le parti eguali. E perche'l termine di mezo, che ſi truoua frà l'vno eſtremo, e l'altro, e'l Giudice per cui ſi conoſce, chi hà più, e chi meno, e come ſi debba leuare dall'vna parte, & aggiungere all'altra, & hà la ſteſſa proportionẽ numerale cõ amendue gli eſtremi; e nel fare, l'eguaglianza è preſo due volte, come habbiamo veduto; dicendo, che'l fei tanto eccede il quattro, quanto dall'otto viene ecceduto; e manifeſto; che così fatta proportionẽ è l'Aritmetica, e ſerue à correggere i danari ne i commercij ſiano volontarij, ò violenti, come ſi voglia. Et è cagione inſieme di conſeruare il commercio frà l'arti; perche dando il modo da miſurare l'opere delle maggiori, e delle minori, porge inſieme la regola da poter agguagliar il prezzo loro, e ch'vn arteſice può permutare con l'altro, ò vendere, come più piace ad eſſi nella maniera, ch'appreſſo più chiaramente vedremo. Per la qual coſa è chiaro, che que-

ſta

sta Virtù è mezo, e di che cosa, e insieme come tal mezo si possa ritrouare. E potremo dire in somma, che la Giustitia correttua sia vn mezo posto frà il più, e'l meno del danno, e del guadagno ingiusti, che cadono ne i commercij; ò diciamo, ch'ella è vn habito, per il quale, chi lo possiede può ridurre ad egualità il più, & il meno del danno, e del guadagno ingiusti, ch'intrauengono frà le genti.

Della pena del Talione. Cap. V.

MA' perche nelle cose della Giustitia i Pitagorici hanno parere diuerso da quello, che s'è discorso; e credono, che'l ripartimento, e la pena del Talione sia assolutamente giusto in ogni cosa, e tanto ne i premij, quanto nelle pene; è conuenueuole, che dimostriamo la falsità di questa opinione, la quale essi confermauano con l'autorità d'Esiodo; asserendo Radamanto hauer giudicato per così fatta via, facendo patire à i cattiu i medesimo male, ch'ad altri haueuano fatto. Dico dunque, che'l repartimento, ò contrapasso, che vogliamo dire in così fatta maniera non conuiene alla Giustitia distributua, nè alla correttua. E quanto alla distributua, s'è già veduto, ch'ella si fa considerando la dignità delle persone, e non è posta in quantità eguale; conciosiache le distributioni verrebbono ingiustissime; mà consistono in eguale portione. S'aggiunge, che per la Giustitia distributua, gli huomini riceuono il più delle volte utile, & Ho-

nore , e non patimento alcuno . E per conto della correttiva poi , non è sempre giusto , che la persona tanto patisca , quanto hà fatto ; perciocche non è anco giusto , che s'vno di gran conditione , il quale sia superiore di Magistrato ; ferisca vn'altro , che'l ferito similmente offenda lui . Com'anco dall'altra parte non sarebbe giusto , se vn priuato percotesse vno di Magistrato , che scambievolmente egli fosse percosso ; perciocche maggior pena meriterebbe . E benchè parlando della Giustitia correttiva , habbiamo detto , ch'ella non riguarda alla dignità delle persone ; tuttauia non è contrario à quello , ch'ora da noi viene affermato . Perciocche s'intende , ch' in quella Giustitia non si considera per se principalmente la conditione della persona , mà principalmente , e per se l'offesa , e secondariamente , e per accidente la persona , in quanto per essa si fa maggiore , ò minore l'offesa , & aggraua , & alleggerisce il delitto . Di più diuersamēte meritano d'esser castigati i falli volōtarij , e gl'inuolōtarij ; doue s'assolutamēte fosse giusto il contraccambio gli vni , e gli altri nella medesima maniera si correggerebbono ; la qual cosa sarebbe inconueniente . Nè già dico io perciò che'l contraccambio non conuenga nel commercio ; anzi affermo , che senz'esso le Città rouinerebbono . Perciocche per cagione del male , e del bene , che vien'oprato , è bisogno , che si faccia . Conciosiache se i danni , e l'offese non si ricompensassero , la vita nostra haurebbe del seruile , parlando secondo la pura Filosofia , e chi potesse vfare maggior violenza diuerrebbe Tiranno del compagno . E s'anco i benefi-

ficij

ficij, e l'opere buone non si ricambiassero, gli huomini vedendosi pagare d'ingratitude, s'atterrebbero dal beneficiare altrui, e così ogn'arte non vedendo remunerare, e ricompensare l'opere sue, si rimarrebbe dall'operare, e i comuni officij, che nascono frà vn'artefice, e l'altro, resterebbono morti, e la compagnia ciuile si distruggerebbe. Ritorno dunque à dire che'l contracambio è necessario, e giusto, mà non assolutamente, come voleano i Pitagorici, secondo il Talione. Percioche egli conuerrebbe, quando tutti gli artefici, e l'opere loro fossero le medesime, ò d'egual valore, e tutti fossero Medici, ò Architetti, ò tanto vallesse l'opera dell'vno, quanto quella dell'altro, poiche col semplice cambio senz'altro riguardo di proportionè si potrebbe far giusta permutatione. Mà perche la Città non si può conseruare col Medico solo, nè con vn'arte sola, e si ricercano artefici, & arti di valore diuerso conforme à varij, e differenti bisogni della nostra vita, di quì il contrapasso non è giusto solamente per via di parità, come ricerca il Talione, mà è necessario per via di proportionè, paragonando prima l'vn'artefice cò l'altro. Percioche la medesima proportionè hauràno l'opere de gli artefici frà loro, come dire le scarpe cò le calze, c'hauranno insieme il Calzolaio, & il Sartore. E così se gli artefici faranno d'egual valore, l'opere parimente faranno eguali, e si potrà senz'altro permutare. Mà essendo d'inequal valore gli artefici, e vedendo che l'Sartore auanza del doppio il Calzolaio; siegue che le calze similmente auanzino le scarpe del doppio, e che due

paia

paia di scarpe conuenga dare per il valore delle calze. E se di così fatta maniera non si proportionassero, e pareggiassero gli artefici, e l'opere, e si volesse usare assolutamente il contrapasso, e che l'vno artefice con l'altro douesse cambiar l'opera sua, senza distinctione d'agguagliamento; auuerrebbe nell'arti ineguali, che l'artefice di maggior valore, come il Sartore, riceuendo vn paio di scarpe dal Calzolaio, per le scarpe haurebbe l'vno, e l'altro estremo del male, cioè più fatica, e manco guadagno del Calzolaio; e questi dall'altra parte riporterebbe più guadagno, e manco fatica. E così nel permutare, e contrattare colui, che deue agguagliare la sua opera, ch'è di minor prezzo, con quella del compagno, ch'è di maggiore, quando non desse di più tanto, quanto conuenisse, e l'altro similmente non riceuesse tanto, quanto bastasse per ricompensare l'opera sua; la compagnia, e'l commercio Ciuile si distruggerebbe. Essendo dunque le cose permutabili differenti, e di valor diuerso; è necessario, che si paragonino per via di proportionione (come s'è detto) e non di parità assolutamente. E à ciò fare è stato introdotto da i Legislatori il danaio; il che non farebbe accaduto, quando la sola parità; e'l Talione fosse stato basteuole. E come la permutatione si faccia poi col danaio, e per esso si pareggino le cose, è ageuole da vedere. Percioche vedendo, che'l Sartore è di maggior valore il doppio del Calzolaio, e sapendosi per conseguita, che l'opere loro hanno la stessa proportionione insieme; prezzando col mezzo del danaio quella del Sartore-

tore dieci scudi, e quella del Calzolaio cinque, si comprende, che'l Sartore, e'l Calzolaio s'agguaglieranno, quando il Calzolaio darà due paia di scarpe per le calze: perche rimanendo eguali le scarpe, e le calze frà loro rimangono anco eguali in ciò i loro artefici. E'l Sartore pigliando le due paia di scarpe, hà l'equiuale delle calze, c'hà dato; & il Calzolaio riceuendo le calze, piglia parimente il giusto cambio delle scarpe. E non solo il danaio è cagione di prezzare, & agguagliare le cose permutabili dalla dignità de gli artefici loro; mà considerandolo ancora assolutamente senza gli artefici, e da se stesso, e mezzo, e misura da prezzarle, e da pareggiarle. Così posto c'haueffimo cento scudi, e da vna banda fosse il Cauallo, e da vn'altra la Lettica; volendo far'il cambio, preizzeremo il cauallo, poniamo caso, cinquanta scudi, e la Lettica dieci, talche comprenderemo, che'l Cauallo, importando la metà di cento scudi, e la Lettica la decima parte, ch'è la quinta del Cauallo, il cambio si pareggerebbe con aggiungere alla Lettica quaranta scudi, che sono il valore de' quattro quinti, che valea più di lei il Cauallo. E così secondo ogni quantità di danari, che l'huomo si truoua in mano, può misurare, & agguagliar le cose, delle quali s'hà da far permutatione; onde il danaio mette il prezzo assolutamente à tutte le cose permutabili, & è misura loro. E benche la vera misura di ciascuna cosa sia dello stesso genere, e nelle cose permutabili per esser differentissime, e lontanissime, non possa cadere propria misura commune nòdimeno i Legis-

la-

latori si sono seruiti (come s'è detto) in ciò del danaio . E questo piglia poi la regola del prezzare le cose del bisogno , il qual abbraccia tutte le cose permutabili , & è veramente quello , che primieramente , e principalmente cagiona la permutatione , e per conseguente è la vera regola da stimar più , e m̃aco le cose secódo che più e m̃aco possono seruire all'vso nostro. E' dico, il bisogno cagione del permutare, e de' nostri cōtratti, perche se nō habbiamo bisogno l'vno dell'opera dell'altro, nel medesimo modo nō permutiamo. Et auuēga ch'egli in generale stia sēpre saldo, e gli huomini ricerchino sēpre l'opera l'vn dell'altro: tuttauia perche' l'bisogno in particolare nō è sēpre delle stesse cose nella medesima maniera, di quì il danaio, entrando in suo luogo, misura (come s'è veduto) tutte le cose , & è cagione d'agguagliarle , non ostante , ch'egli sia molto più variabile del bisogno . Posciache dou'è grandissima diuitia delle cose necessarie al nostro viuere , il danaio vale assai; e mentre n'è carestia , e di poco valore . Oltra che per essere stato trouato da noi si potrebbe anco annullare in quella maniera , ch'è stato introdotto . E così appresso di tutti non sono le stesse monete , nè appresso à tutti egualmēte si spendono; & alcuni (come i Tartari Orientali) in vece di metallo (dicono) vsarle di carta , & i Lacedimoni già le costumauano di ferro; & in diuersi affedij il cuoio s'è speso per danaio - Mà perch'egli patisce minor mutatione , & è più stabile , che non farebbono l'altre cose , è stato introdotto come si vede : E così il danaio è non pur cagione che si misuri il prezzo di tutte le

te le cose permutabili, e che si possono agguagliare, e permutare, mà è cagione ancora, che tale permutazione nella compagnia Ciuile possa continuare. Percioche non basta, per contrattare, sapere il prezzo, delle cose, mà conuiene, che l'vno habbia scambievolmente bisogno della robba dell'altro nel medesimo modo. Per la qual cosa auuenendo di rado, ch'l Sartore hauendo bisogno di formento, s'incontrasse che nello stesso tempo al Contadino mancassero le calze, nõ sarebbe passata frà essi, ò malagevolmente, la permutazione; auuenga che sapessero, che la misura del formento valesse il doppio delle calze; e così il commercio sarebbe rimasto impedito, & interrotto. La onde fù da' Legislatori introdotto, che'l Sartore in cambio delle calze (come ne' predetti tempi si costumaua, nella maniera, che da Homero vien mostrato in diuersi luoghi, com'è notato da i Leggisti ancora nell'Instituta nel trattato delle Vendite, e delle Compre) desse al Contadino il danaio, che erano pregiate, per il formento; del qual danaio il Contadino potesse poi similmente seruirsi ne' suoi bisogni, rimanendo in mano del venditore, quasi come per sicurezza, di poter ritrarre le cose, che sono per essergli necessarie in altro tempo. E in questa maniera il danaio viene non solo à misurare il prezzo delle cose, & ad agguagliarle; mà cagiona ancora la propria permutazione, e conserua perciò la compagnia Ciuile. Percioche niuna Città può conseruarsi senza permutare, per non essere alcuno sufficiente à viuer solo; onde bisognando à tutti scambievolmente l'opera l'vno dell'altro

e tale permutatione non si potendo fare senza l'aggiugliamento delle cose, nè questo senza misura; il danaio essendo misura, e cagione della permutatione, fa per conseguente, che la compagnia Ciuile si mantiene. Et essendo egli poi introdotto, accioc'habbia da conseruarsi, in luogo delle cose, che si vendono, e vniuersalmente di metallo; e per esser l'Oro più puro, e più perfetto, e sopra tutti da resistere alla corrottione; da quello ancora si misurano ragioneuolmente i prezzi dell'altre Monete. E dunque manifesto, che col Talione solo non si può fare la permutatione, e come si fa. E s'egli fosse stato il giusto assoluto in ogni cosa; non si trouerebbono arti nelle Città di maggiori dignità, e valore l'vna dell'altra; ne farebbe necessario l'vso del danaio per estimare, e pareggiare le dignità loro. Per la qual cosa ritrouandosi dell'arti più nobili, e più necessarie l'vna dell'altra, e similmente l'vso del danaio; è chiaro, che'l Talione non è Giusto assoluto; nè bastevole à conseruare il commercio, e non hà luogo nella Giustitia distributua, nè meno in tutte le cose della correttua, e tanto nell'attioni violente, quanto ne i contratti voluntarij. Mà si ricercano diuersità d'aggiuglianze secondo la diuersità delle cose: e tali aggiuglianze si fanno parte con la proportionè Aritmetica, e parte con la Geometrica, & alle volte anco, mà non sempre col Talione.

*In che sia differente la Giustitia dell'altre Virtù
Moralì Cap. VI.*

HOra habbiamo veduto, che la Giustitia è di più forti, e che ve n'è vna vniuersale detta ancora legittima, & vn'altra particolare, che similmente in correttiva, e distributiva si diuide; & habbiamo conosciuto insieme intorno à che oprano, e che l'vna secondo la proportionè Aritmetrica corregge i falli, considerandoli solamente, & agguagliandoli secondo la quantità; e l'altra distribuisce i beni, e le cose communicabili con la proportionè Geometrica considerando la qualità. E s'è veduto ancora, che cosa sia il Giusto, e l'Ingiusto, e che l'eguale ripartimento, & il contraccambio non è il vero giusto, ch'à tutte le cose s'adatta. La onde hauendo trattato de gli oggetti della Giustitia rimane da parlare dell'attione d'ella, e del suo habito, per conoscere insieme la differèza di questa virtù dall'altre. Si può dunque comprendere, che'l Giusto è mezzo frà il fare, & il patire l'Ingiustitia, percioche l'vno è hauer più, e l'altro è hauer meno di quello, che si deuè. Onde si vede insieme, che differenza sia frà la Giustitia, e l'altre Virtù Morali, di che habbiamo trattato. Percioche ella non è posta frà estremi, che siano due Vitij di specie differenti, com'è la Fortezza frà la Timidità, e l'Audacia, e la Liberalità frà la Prodigalità, e l'Auaritia: mà essendo fra il più, e'l meno frà colui, c'hà più del douere, e quello, c'hà manco il vitio, e l'Ingiustitia

stitia non è mai per se, se non da vn'estremo, da quello, c'hà più bene, ò da quello, c'hà manco male, che non conuiene. Percioche colui, c'hà manco bene, ò più male, patisce l'Ingiustitia, e non è veramente ingiusto. Oltra di ciò doue l'altre virtù sono mediocrità in rispetto à noi, questa è mediocrità in rispetto della cosa. E doue quelle cercano il mezzo della persona, il quale, in riguardo à diuersi (diuersamente si può pigliare) percioche altra quantità di cibo è la mediocrità conueniente al corpo vigoroso, & altra quella, che si ricerca al debole) la Giustitia non è di questa sorte, mà è vn'habito, che stà nella mediocrità della cosa, con volere il mezzo d'essa alle volte secondo la proportionione Aritmetrica, & alle volte secondo la Geometrica, come s'è già discusso, Finalmente propriissima differenza della Giustitia con l'altre Virtù è, che l'altre operano solamente per propria perfettione, & in ciò non concorre il riguardo dell'interesse altrui. Onde il forte hà per fine di portarsi intrepidamente, senza partecipare altrui tanto, nè quanto della materia terribile; c'l temperante hà l'intentione, sua ad operare temperatamente per sua perfettione, nè quì l'altrui interesse gli è necessario, nè cerca di compartire ad alcuno della materia, intorno alla quale opera. E parimente niun'altra Virtù Morale, della quale habbiamo trattato, hà riguardo al danno, ò commodo altrui, se non per conseguente, nella guisa, che fa la Liberalità, la quale donando à perfettione del proprio habito, considera per conseguente, quanto sia il bisogno di colui, à chi deue donare, e quali sian le proprie forze

forze, à fine di proportionare il dono con l'vna parte, e con l'altra. Mà la Giustitia agguagliando coloro, che sono ineguali, presuppone di necessità, che siano diuersi da chi fa la Giustitia, e che tale Virtù non sia à se stesso, mà habbia riguardo al ben d'altri, e non al solo suo interesse. Percioche non si può dire, che niuno habbia più di se stesso, nè ch'à se stesso faccia Giustitia, ne Ingiustitia, se non impropriamente parlando come à suo luogo si vedrà. Onde questa Virtù è ancora detta essere indirizzata ad altri, e considerar il bene d'altri. E perciò oltra, ch'ella deue operare, come tutte l'altre Virtù, per electione ricerca di più, che l'operatione non termini nell'eguale solamente, mà che riguardi all'interesse di coloro, co' quali tratta, frà quali il giusto essendo Giudice, hà per fine di trouare il mezzo del più, e del meno in quella materia sopra la quale si trauaglia, accioche partecipino d'essa, cioè del danno, e dell'utile, del bene, e del male, nè più, nè meno di quello, che conuiene; e non essendo Giudice, mà parte, e parimente riuolto à volere il mezzo frà se, & altri, come ricerca la retta ragione. Mà sopra ciò nasce degna occasione da dubitare percioche s'egli è vero (com' hora è stato da noi discorso) che la Giustitia non consiste nella mediocrità in quanto à noi; ella non riceuerà la definitione della Virtù Morale, la quale fù chiarita essere habito riposto nella mediocrità della persona, e così non sarà Virtù Morale. E se vorremo, che riceua quella definitione, non sarà mediocrità differente dall'altre virtù, come dice Aristotile,

e co-

e come poco prima habbiamo affermato . Dico dunque , che l'essere mediocrità in quanto à noi conuiene alla Giustitia; percioche operando ella intorno al piacere, & al dolore del più, e men guadagno, e del maggiore, e minor danno delle cose, ch'appartengono all'honore, alla roba, alla vita, & alla nostra conseruatione, (come dicemmo) e così fatto piacere, e dolore essendo diuerso, e differente secondo la diuersità, e differenza delle cupidità delle genti; conuiene, che tale cupidità venga regolata dalla retta Ragione, come ricerca la dispositione di ciascuno; e in questa maniera la Giustitia riceue la definitione della Virtù Morale; & è nella mediocrità in quanto à noi . Mà per ch'ella riguarda poi il bene altrui, e la perfettione d'essa consiste non solo in far buona la persona nostra; & hà riguardo al nostro bene, ma vuole anco, che procuriamo il bene d'altri, come conuiene; e questo bene essendo di cose comunicabili, delle quali altri possono hauere più, e meno; siegue, che la propria differenza della Giustitia in rispetto all'altre Virtù, sia l'essere mediocrità in rispetto della cosa . E così non solo non è inconueniente, mà è necessario, che la Giustitia douendo far buona prima la persona nostra con moderare l'appetito, e la cupidità del guadagno, sia habito, che consista nella mediocrità in quanto à noi; e douendo poi esser'indirizzato al ben d'altri, & à compartire altrui quello, che gli conuiene, che sia anco nella mediocrità, e nell'egualità di tali cose, e che questa sia la sua propria differenza . Mà di più diciamo, che

che la mediocrità in quanto à noi non s'intende tanto perche l'affetto sia regolato in noi , quanto perch' à noi stia determinar' essa mediocrità ; e perciò dicemmo , che la Virtù è habito , che consiste nella mediocrità , secondo , che determina il prudente . E così la Giustitia nello stesso modo sarà habito , la cui mediocrità , cioè il determinare l'vguaglianza delle cose ; e il dar' à ciascuno nè più , nè manco di quello , che conuiene , e vfficio del prudente , & appartiene à noi . Onde vien chiaro , ch'ella è prima riposta nella mediocrità in quanto à noi e così le conuiene la definitione vniuersale della Virtù Morale ; e finalmente , e prossimamente consiste nella mediocrità , e nell'egualità della cosa ; & in questo è differente dall'altre Virtù particolari . E se la materia poi interna , intorno alla quale fatica la Giustitia , e nella quale ella è riposta , e la cupidità del guadagno ; dalle cose dette , come dimostra Aristotile , è chiaro , ch'ella non può essere nella volontà , come in proprio soggetto . E massime , perche'l soggetto delle Virtù Morali è potenza , che s'auuezza à quello che ordina la ragione , e di sua natura non l'è auuezzata , e non la siegue se ben'è atta ad auuezzarfele , & à seguirla . Mà la volontà senz'auuezzamento , & esercitatione alcuna è di sua natura ragioneuole , come quella , che seguita sempre l'Intelletto , e la Ragione , e mai , ò buona , ò cattiva , che sia , non le contradice . La onde non è da dire secondo Aristotile ; che la Giustitia stia nella volontà , e che non sia Virtù Morale , sì per quello , ch'è detto , com'anco parch'è da esso chiaramente compresa nelle

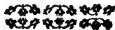
Mo-

Morali, dicédo egli primieramente nel fine del capitolo settimo del secondo dell'Etica, parlando in vnuerſale della qualità di tutte le Virtù Morali, che tratterà di poi della Giuſtitia; e non eſſendo ella d'vna ſorte ſola, chiarirà l'vna, e l'altra, e come ſia mediocrità. E ſoggiungendo perche tratterà parimente delle Virtù rationali; e dell'Intelletto, viene à mettere la Giuſtitia fra le Morali. E conforme à queſto nell'vltime parole del quinto dell'Etica, dice. Della Giuſtitia dunque, e dell'altre Virtù Morali ſia reſoluto in queſto modo. E nel principio del ſeſto, dopo hauer trattato della Giuſtitia, facendo la continuatione delle coſe diſcorſe à quelle, delle quali è per trattare, dice in ſoſtanza, c'hauendo diuiſo le Virtù dell'Anima, e detto alcune di loro eſſere Morali, & alcune intellettive, e delle Morali hauendo diſcorſo, dirà dell'altre. E nel ſecondo ad Eudemo è ſcritto, che ſono due le ſpetie delle Virtù, vna Morale, e l'altra intellettiva, & adducendoſi di ciò la ragione ſi ſoggiunge: perche non lodiamo ſolamente i giuſti, mà gl'intendenti, e i ſauij ancora. Per il che diſtinguendoſi gli habiti Morali da gl'Intellettui per il Giuſto, non è dubbio, che la Giuſtitia vien poſta ne gli habiti Morali. Finalmente dicendo Ariſtotile nel primo capitolo del quinto dell'Etica, che la Giuſtitia, è l'intera Virtù, e che ſono la ſteſſa coſa in ſoſtanza, mà ſono diuerſe per li diuerſi riſpetti; manifesta, che l'intera Virtù ſtando nell'appetito ſenſitiuo, come in propria materia, quiui ancora ſtia la Giuſtitia. E l'medesimo ſi comprende da quello, che da eſſo vien'affer-

mato

mato nello stesso luogo ; perche scriuendo , ch'alla Giustitia vniuersale, ch'è l'intera Virtù , e contraria l'Ingiustitia vniuersale , ch'è l'intero Vitio ; vien'à chiarire, che'l Vitio cadendo nell'appetito sensitiuo , di necessità l'intera Virtù , e la Giustitia quiui anche si deue trovare . E per confirmatione di questo si potrebbe insieme addurre l'autorità dell'Interprete Greco , che nel capitolo duodecimo del sesto dell'Etica;afferma la Giustitia esser'habito dell'apposito cōcupiscibile,e dell'irascibile . E ciò sia detto da me,non per disputare contra quei Teologi , che la ripongono nella volontà , mà per dire c'habbiamo offeruato,che quando Aristotile tratta delle potenze capaci di Virtù Morali , non hà mai fatto mentione della volontà , giudicando forse , mentre l'intelletto è ben disposto , e l'appetito sensitiuo non è incitato d'Amore , Odio , Ira , Sdegno , ò compassione à ribellarfi dalla Ragione retta ; mà è auuezzo ad vbidirla , ch'all' hora siamo basteuoli à giudicare compiutamente quello , ch'in ogni attione è ragioneuole,e giusto , & à distribuire per consequente frà noi , e gli altri le cose , come vuol' il douere . E così hauendo compreso le vere differenze , che questa Virtù hà con l'altre , comprendiamo insieme la sua attione , e'l suo habito , e possiamo dire , che sia quello , per il quale , chi lo possiede , è detto operatore , e distributore per electione così di quello , che riguarda al suo interesse con gli altri , come di quello , ch'à gli altri solamente appartiene . Per la qual cosa il giusto distribuisce le cose in maniera , che non piglia per se maggior parte delle buone,

ne dà la minore al compagno , con far' il contrario delle cattive; mà essendo retto , comparte il tutto con la diceuole proportionè à se stesso , & à gli altri . Mà l'Ingiustitia, dalla parte opposta è quell'habito, per il quale, chi lo possiede, è detto operatore dell'ingiusto . E perche l'operare ingiusto è per l'eccesso , e per lo mancamento del danno , e del guadagno fuori della debita proportionè ; l'ingiusto pecca nell' vno , e nell'altro modo, pigliando sempre ne' proprij interessi maggior parte delle cose vtili , e minore delle dannose , che non conuiene . E in quelle de gli altri operando poi indifferentemente , dando hora ad vno più del danno , & hora più dell'utile , che non si ricerca , con esser sempre conforme à se stesso , non seruando mai la conuenevole proportionè . E perch'habbiamo detto , che l'Ingiustitia abbraccia l'vno , e l'altro estremo , il più , e' il meno , e pare perciò , che nel fare , e nel patire cosa ingiusta si possa dire , che l'agente , e' il paziente sia egualmente ingiusto ; dico , che la cosa diuersamente si deue determinare ; poiche l'attione essendo dell'agente , che l'opera volontariamente , e non di chi la patisce per forza , l'ingiuriante viene ad essere per se ingiusto , e l'ingiuriato ingiusto per accidente .



Frà quali persone cada il Giusto propriamente.

Cap. VII.

POiche habbiamo veduto, che cosa è il Giusto, e che egli è tale ad alcuni, i quali hanno alcuna cosa frà loro comunicabile; hora, potendo essere di forti diuerse, & altri c'hanno per fine il publico bene, e in esso comunicano, & altri il priuato, e di questi alcuni sono liberi come il Marito, e la Moglie, & altri in podestà altrui, come i Figliuoli, e i serui, s'hà da riguardare, di qual Giusto noi intendiamo. E perche la nostra intentione è di considerare tutte le Virtù, per ridur l'huomo finalmente alla Ciuità, ch'è la più perfetta compagnia, che si possa trouare; è senza dubbio da conchiudere, che noi intendiamo del Giusto propriamente detto, il quale è il Ciuile, come più nobile e più eccellente, al quale si riducono tutti gli altri, e questo, e quello, ch'è commune à gli huomini liberi & eguali per via di numero, ó di proportionē, acciò c'habbiano le cose basteuoli al viuer loro. Dico eguali per via di numero, ò di proportionē, per abbracciare i Cittadini di tutte le Republiche; posciache lo stato popolare ricerca l'egualità secondo il numero, e quello de gli Ottimati, e de pochi vogliono l'egualità secondo la proportionē. Essendo tale dunque il vero Giusto è chiaro, che frà coloro non può cadere, frà li quali nò è legge, e doue non può cadere ingiuria nè Ingiustitia.

O o o 2

Et in-

Et ingiustitia intendendo quella, quando altri piglia, per se più parte de'beni, e minore de'mali, che cadono nel commercio, de'quali habbiamo già parlato, determinando tali beni essere semplicemente buoni, perch' in potere del Virtuoso sono sempre esercitati bene. E perche in tali distributioni l'huomo, che non è Virtuoso, erra dileggiero, con pigliarsi più bene di quello, che ragioneuolmète deue peruenirgli, nò s' elegge nel còmercio còmune il cattiuo, mà la Ragione, cioè il Virtuoso, per superiore, e Principe, il quale nò si pigliando per se di così fatti beni più del douere, come fa il Tiranno, e còseruatore della Giustitia, e li comparte altrui conforme alla retta Ragione; onde s' affatica per altri, e nò per se stesso, & indirizzando esso ad altri la sua Virtù, e la Giustitia, ella è detta bene d'altri, e'l bene à lui conuenueuole è l' Honore, del quale non si contentando poi, e volendo per se i beni, che deue distribuire alle genti, diuiene Tiranno. E ritornando, dico, non essendo alcuna egualità frà'l Padre, e'l Figliuolo, nè frà lo schiauo, e'l Padrone, mà stando il Figliuolo, e'l Seruo in podestà del Padre, e del Padrone, & essendo instrumenti, e membra loro, frà essi non può essere Ingiustitia, & ingiuria, non facendo alcuno à se stesso ingiuria, nè Ingiustitia, nè per conseguente vi si può trouare il Giusto Ciuile. Mà parrebbe, che potesse cadere più tosto frà la Moglie, e'l Marito, hauendo ella la sua operatione più separata dal Marito, & alcuna parte di dominio nella casa; Tuttauia ciò non è il Giusto Ciuile; mà è detto Economico; percioche il Giusto Ciuile è

det.

detto frà coloro, i quali non hanuo di neceſſità particolare dipendenza l'vno dall'altro, e la dipendenza frà eſſi naſce immediatamente dalla Republica. Mà la Moglie deue eſſere ſoggetta al Marito, e dipendere da lui immediatamente per legge naturale, che punto non s'allontana dal Giuſto Ciuile; laonde il Giuſto frà il Marito, e la Moglie, e quello dell'altre compagnie raccontate ſono giuſte impropriamente per vn poco di ſimiglianza, che hanno col vero, e proprio Giuſto, in quanto hanno qualche bene frà loro comunicabile: ſe ben' il minore l'hà per il maggiore, la Moglie, il Figliuolo, e'l Seruo, per il Marito, per il Padre, per il Padrone, doue nel Giuſto Ciuile i Cittadini hãno il loro bene cõmunicabile inſieme l'vno per l'altro ſcãbiuolmẽte, e per cagione dell'egualità loro, ſia numerale, ò Geometrica, come ſi voglia. Mà in quello, che s'è diſcorſo, pare, che ſi ſcorga qualche difficoltà; percioche frà il Padre, e'l Figliuolo, e frà il Padrone, e'l Seruo ſi veggono gli vfficij diſtinti, e l'operationi proprie di ciaſcuno di loro; concioſiache l'vfficio del Padre ſia al-
 leuare il Figliuolo, & ornarlo d'ogni forte di bene, per quanto gli è poſſibile; e quello del Figliuolo ſia vbbidire al Padre riuierlo, e ſeruirlo con ogni ſuo potere. Nella medefima maniera al Padrone appartiene comandar con diſcretione al Seruo, et al Seruo vbbidirgli con ogni diligenza, & accuratezza. Per la qual coſa, doue ſono operationi diſtinte, eſſendoui ordine, e doue ſi truoua queſto, eſſendoui legge, poiche la legge altro non è; che ordine, pare, che ſi poſ-

si possa conchiudere, che frà il Padre, e'l Figliuolo, e frà il Padrone, e'l Seruo sia legge; e per conseguente, Giustitia. E ciò viene confermato dall'autorità de' Romani, i quali tolsero la podestà al Padre d'uccidere il Figliuolo, e al Padrone d'ammazzare il Seruo, giudicando, che l'vno non fusse parte dall'altro, e che frà essi potesse cadere Ingiustitia; & ingiuria, Giustitia; e Giusto. A questa dubitatione dunque si può prima rispondere, non seguire, che sempre sia legge, doue veggiamo ordine, nè ch'ogn'ordine sia legge, se non impropriamente parlando, nè che si truoui sempre leggi frà le cose, c'hanno proprie, e particolari operationi distinte l'vna dall'altra. Percioche di questa maniera si potrebbe intendere, che frà le parti de' gli animali, e le membra loro fosse legge, trouandosi ordine, & essendoui le proprie, e le particolari operationi d'esse: Mà la legge presuppone non solamente ordine, mà egualità Geometrica, ouer Aritmetica, accioche gli huomini, che per tal legge si gouernano, habbiano le cose basteuoli al viuer loro, come s'è detto. Mà egualità alcuna non si può dare frà'l Padre, e'l Figliuolo; mentre vogliono stare ne i propri termini loro, e'l Padre vuole gouernar'il Figliuolo, e'l Figliuolo vuole vbbidire al Padre. Percioche stando il Figliuolo sotto l'educatione paterna, e come parte del Padre, non hà operatione propria separata assolutamente da lui; si come il braccio, e la mano non hanno assolutamente proprie operationi considerate separate dal corpo; poiche'l Figliuolo riceue il principio del suo moto da coman-
 damen-

damenti del Padre in quella guisa ; che la mano , e l'altre membra prendono i principij dell'operationi loro dal capo . E così non hà bisogno di proportionione alcuna feco per ottenere le cose , che gli sono necessarie ; posciache'l Padre con eccesso d'amore hà cura di prouedergli , come à parte di se stesso . E chi volesse , che fosse proportionione frà'l Padre , e'l Figliuolo , darebbe frà essi ancora egualità proportionale di merito dell'vno verso l'altro ; la qual cosa è falsissima ; poiche'l merito del Padre è infinito in rispetto di quello del Figliuolo , come vedremo à suo luogo . Onde l'agguagliarli insieme sarebbe vn distruggere la relatione loro , che ricerca disuguaglianza di merito incomparabile . E la medesima egualità è similmente impossibile frà il Padrone , e'l Seruo : essendo questo semplice instrumento animato di quello , e in quanto tale non hauendo operatione alcuna , se non quanto vien mosso dal Padrone . Et hora per Seruo intendo lo Schiauo , e quello , ch'insieme è Seruo per natura , cioè non atto à reggersi , se non con comandamento del suo Signore . La onde si come frà'l Fabro , e'l martello non si può dare egualità alcuna , così non possiamo dire , che frà'l Padrone , e'l Seruo possa cadere niuna egualità , nè proportionione di quelle , che si son dette . E quanto all'autorità de' Romani dico altra cosa essere il considerare il Figliuolo , e'l Seruo , come parti del Padre , e del Padrone , & altra il considerarli come parti della Città ; poiche mentre noi li consideriamo come parti del Padre , e del Padrone ; non hanno (come s'è detto) opera-

tio-

zione separata dal Padre, e dal Padrone; mà come mēbra, & instrumenti della Città non è inconueniente, c'habbiano l'operationi proprie, e che frà'l Padre, e'l Figliuolo, e'l Padrone, e'l seruo, non considerati più in quanto tali, mà come Ciuili, possa cadere Ingiustitia, & ingiuria, Giustitia, e Giusto. E così quando i Romani tolsero la podestà al Padre, & al Padrone d'uccidere il Figliuolo, e'l Seruo, li considerarono come membra della Città, le quali veniuano in danno publico abusate, e leuarono perciò al Padre, & al Padrone quella licentiosa podestà, che sopra di loro esercitauano. Mà il Padre, e'l Figliuolo, il Padrone, e'l Seruo non sono da noi hora considerati sotto i riguardi, e le relationi, c'hanno con la Republica, come s'è veduto, e così frà essi non cade Giusto, nè ingiuria se non per accidente. E perche'l Giusto ciuile si diuide poi in naturale, & in legittimo discorreremo dell'vno, e dell'altro. Nè deue parere sconueneuole, che'l Giusto naturale vada sotto il Ciuile, perche considerandolo, come ordinato al Gouerno della Città, è ancora esso compreso dal Ciuile, & è come sua spetie.

-8-

Del Giusto naturale Cap. V III.

VEnendo dunque al Giusto naturale, pare ad alcuni, che non si truoui, allegando, che sarebbe immobile, e della stessa qualità appresso à tutti nella maniera; che prouiamo il fuoco, e gli elementi, e l'altre cose naturali della medesima, sorte in ogni luogo.

Mà

Mà non è da dire; che la ragione di costoro sia di momento, percioche non è assolutamente vero, che tutte le cose naturali siano immobili; percioch'è ben vero nelle sostanze diuine, le quali non patiscono alteratione alcuna, mà in noi la cosa è d'altra maniera; e non è sconueneuole, che qualche nostra qualità naturale sia mobile, come si può vedere. Conciosiache gli huomini, ancora, che naturalmente nascano con più forza nella destra, che nella sinistra mano; nondimeno tale effetto della natura non è in guisa immobile, che molte volte non faccia variatione, e ch'alcuni non nascono più disposti della sinistra, che della destra. Auuenga dunque, che'l Giusto naturale non sia immobile, non siegue tuttauia, ch'egli non sia; mà, che cosa sia, si vederà più chiaramente, quando hauremo detto sopra ciò alcune opinioni d'altri. Hanno stimato alcuni gran letterati, che'l Giusto naturale sia di maniere diuerse, concordando, in quanto che alcune leggi sono naturali all'huomo, non come huomo, mà come animale, e perciò l'hà commune con tutti gli altri animali, com'è l'amore de' figliuoli, la generatione, l'educatione d'essi il difendersi dall'ingiurie; e simili, che così sono, dicono, in vn Cauallo, come in vn'huomo. Et altre sono nell'huomo, non come animale, mà come huomo, perche naturalmente si trouano in tutti gli huomini, che non sono stolti, e questa è vna certa persuasione di ragione, la qual'inuita à ben fare, per esser in noi naturalmente posti alcuni principij pratici, che sono noti ad ogn'huomo, senza che s'imparino, come, che Dio

deue esser temuto, e riuerito, che non si deue far ad altri, quello, che à se stesso non si desidera; e che'l Padre, e la Madre debbono essere da' figliuoli honorati, e i calamitosi da miseria souenuti. E questa opinione viene accompagnata dall'autorità de' i Leggisti, i quali definiscono il Giusto naturale esser quello, che la natura hà insegnato à tutti gli animali; perche' egli non solamente è proprio del genere humano; mà di tutti gli animali, che nascono in aere, in terra, & in mare; e quindi viene il congiungimento del maschio, e della femmina chiamato Matrimonio, & la generatione, & educatione de' figliuoli. Hora contra tali opinioni dico, se noi vogliamo intendere per Giusto naturale quell'ordine di natura, onde senza discorso alcuno tutti gli animali sono indirizzati à comunicare insieme nelle proprie specie in modo, che nè possa seguire la conseruatione, e perpetuatione loro, questo sarà Giusto impropriamente; e volendo parlare propriamente, douremo chiamarlo inclinatione naturale, e non Giusto naturale. E così l'huomo come semplice animale non hà discorso alcuno, com'anco non hanno gli altri animali, e perciò non è capace di Giustitia, nè di Legge alcuna; e quando si volesse, che in esso, in quanto animale cadesse Giustitia, e Legge, e che l'hauesse commune con gli altri animali; essi farebbono in ciò ragioneuoli come noi, la qual cosa è scoueneuole, & impossibile. Il Giusto dunque propriamente detto non potendo esser'oggetto, se non del discorso, non può in alcuna maniera conuenire ad altri,

ch'al-

ch'all'huomo . E ch'Aristotile non intenda per Giusto naturale l'inclinationi , c'habbiamo comuni con gli altri animali, si comprende da quello , ch'egli dice nel primo dell'Etica , che le cose giuste, & honeste, delle quali tratta il Ciuile , hanno tanta varietà in se stesse , che paiano venire più tosto da Legge , che da Natura ; Onde se'l Ciuile considera tal Giusto, & è suo proprio ; non può conuenire , & esser commune alle bestie . E nel quinto , sopra il qual luogo hora discorriamo , afferma similmente , che quindi nasce la dubitatione di coloro , che si mosseno à credere , che non si potesse dar Giusto naturale , non si trouando alcun Giusto immobile , come pareo loro , che si ricercasse in tutte le cose naturali ; onde se l'opinione d'Aristotile fosse stata , che l'appetito della propria conseruatione , e di quella della propria specie fosse stato giusto naturale formalmente , e propriamente ; non haurebbe ammesso , ne affermato , che fosse variabile ; perch'appresso à tutti si veggono simili appetiti , e nascendo da impeto , e da inclinatione di natura , si conseruano anco nei pazzi . Oltra di ciò il Giusto naturale , propriamente detto , e riposto da Aristotile sotto il Ciuile ; onde essendo gli altri animali incapaci del Ciuile , sono parimente inhabili al Giusto naturale , per esser parte , o spetie (che vogliamo dire del Ciuile) & essendo per ciò la conditione del Ciuile presupposto dal Giusto naturale , se ben il Giusto naturale è prima per natura del Ciuile , non disconuiene , che sia compreso da Aristotile sotto il Ciuile , in quanto dal Ciuile viene appien-

to nel beneficio della Città. Mà che cosa sia questo Giusto, non par ageuole da manifestare; percioche s'egli non è immobile, come s'è detto, mà mobile, e variabile, come le cose, che non vengono da Natura; e da dubitare, quale sia il Giusto naturale, e quale il non naturale; e così ò non vi farà il Giusto naturale, ò tutto il Giusto, essendo mobile, farà d'vna medesima specie. Dico dunque, che'l Giusto naturale viene, perch'è conforme alla natura de gli huomini, e non già di tutti, mà di coloro, che per natura sono ben disposti in quanto huomini; intendo ben disposti dell'animo, e c'hanno retto giuditio. E perciò il Giusto naturale è quella Legge, la quale senza patto, ò ordine alcuno di Republica, ò Principe si truoua sempre la medesima appresso tutti gli huomini di retto giuditio, & è appresso di loro immobile, comel'hauere più forza nella destra, che nella sinistra, si truoua non in tutti gli huomini assolutamente, mà in coloro, che sono ben disposti di corpo per natura, e non hanno corrotto alcun principio naturale, & in essi è sempre immobile. O diciamo, che'l Giusto naturale è quello, c'hà la stessa forza appresso tutti gli huomini, che per natura sono ben disposti di pregiarli à conoscerlo, & à volerlo, non perche ciò nasca dalla semplice opinion loro, ma perch'esso è tale di sua natura, che tira le genti à se. E perche l'honesto naturale piega parimente tutti gli huomini naturalmente retti à conoscerlo, & à volerlo, & è tale di propria natura, e non per opinione de gli huomini: siegue, ch'esso, e'l Giusto naturale siano la stessa cosa.

E se

E se questo è vero; conuien dire, che le virtù Morali vengano indirizzate al Giusto naturale, la qual cosa è sconueniente; cōciosiache tutte opererebbono intorno al distribuire il suo à ciascuno, come ricerca il Giusto; onde ò tutte le Virtù sarebbon giuste, o non ci farebbe altro, ch' vna Virtù, e quella sarebbe la Giustitia. Dico dunque, che'l Giusto, e l'Honesto naturale sono l'istesso in sostanza, mà insieme sono differenti ancora per le diuerse relationi, e risguardi. Percioche mentre è oggetto di chi vuole distribuire il suo, à ciascuno secondo la retta legge della Natura, è detto Giusto naturale, e mentre è oggetto di chi vuole operar bene semplicemente, conforme alla perfetta Natura humana, senz'hauer riguardo al bene d'alcuno, è detto honesto naturale; onde si vede esser falso, che tutte le Virtù Morali siano indirizzate al Giusto naturale principalmente. Percioche in quanto Virtù tali, non considerano così fatto oggetto, come giusto naturale; che possa hauer riguardo al bene altrui; mà lo considerano come ben proprio, e perciò principalmente, come Honesto naturale. Onde non è poi inconueniente, che secondariamente lo possano considerare, come Giusto naturale; e che da poi, ches'è ottenuta la perfectione; riguardino il bene d'altri, no'l disgiungendo dal proprio, come dicemmo nel principio di questo discorso della Giustitia. Per la qual cosa non essendo considerato il Giusto naturale dall'altre Virtù Morali principalmente, com'è dalla Giustitia, mà secondariamente; non è da dire, che tutte siano Giustitie, e che non hab-

habbiano in vniuerfale, e in particolare i propri oggetti distinti frà loro, e da quello della Giustitia. Mà si potrebbe dubitare ancora, se'l Giusto naturale è Honesto onde nasce, che tutti gli huomini di sano giudicio prodotti dalla Natura ben disposti à conoscerlo non sono tutti Giusti, e Virtuosi senza difficoltà alcuna? Perciochè essendoci naturale: possiamo senza studio apprenderlo, anzi l'habbiamo appreso, e lo possediamo con la sola buona dispositione della Natura, e per conseguente possiamo ottenere la Giustitia, e l'altre Virtù, che vengono regolate da esso, cosa affatto contraria à tutt'i discorsi Morali, & à quello, che fin quì habbiamo veduto, per essersi detto, che tutte le Virtù s'acquistano con molti atti continuati, & hanno bisogno di consuetudine, che non si può fare se non con molta fatica, e tempo, com'anco per la prqua si comprende. Dobbiamo dunque ricordarci, che'l Giusto naturale essendo (come s'è veduto) quella legge, la quale senza commandamento di Principe hà forza in ogni luogo di tirar' à se tutti coloro, che sono di sano intelletto; è contenuta da quelle proportioni vniuersali nõ scritte, che sono indirizzate al viuere Ciuile, e ch'à tutti gli huomini, non accecati dell'Intelletto, sono manifeste, come quella: Che Dio si deue adorare, e simili. Per la qual cosa si come nelle Scienze contéplatiue non siegue alla cognitione delle proposizioni vniuersali immediatamente la cognitione particolare delle medesime Scienze; così nella vita Ciuile, e pratica, non siegue alla cognitione vniuersale dell'Honesto, e del Giusto

na-

naturale la cognitione, e l'esperienza d'ogni honesto, e d'ogni Giusto particolare. E bêche quelle s'appredano senza difficoltà alcuna, tuttauia queste senza molta fatica, non si possono ottenere. E si come tutti gli huomini possono sapere naturalmente senza alcuna Scienza precedente, che si può dire d'ogni cosa, che sia, ò non sia, e non per questo hanno insieme cognitione naturale, se i Centauri siano, ò nò. E parimente ancora, ch' à ciascuno sia manifesto, che le cose graui vanno al centro, e le leggiere alla circonferenza: tuttauia da questo non può sapere ogn'vno particolarmente la natura de gli elementi, & hauerne Scienza. Nella medesima maniera nell'attioni humane auuiene, che se bene tutti gli huomini di giudicio intero, fanno naturalmente, che Dio si deue adorare, non fanno perciò naturalmente, in che modo, nè tutto quello, ch'all'Honor di Dio, & alla religione appartenga. Mà se'l Giusto naturale hà poi la stessa forza sempre appresso di ciascuno d'Intelletto sano, come s'è concluso, e quello, ch'è di questa sorte, è immobile sempre, & è perciò necessario, che sia sempre; si potrà ancora dubitare; onde nasca, che nell'attioni humane, & hauendo elle i principij del Giusto naturale necessarij, non vengono conclusioni similmente necessarie? Ma questa dubitatione verrà parimente chiarita considerando, ch'al dedurre vna conclusione si ricercano più propositioni, e almeno due; onde essendo bisogno nelle nostre attioni pigliare la maggior propositione del Giusto naturale, & applicarui la minore, ch'è possibile, di materia contingente; di quì viene, che

che la conclusione, seguendo sempre il più debole principio, e' l più imperfetto, non può mai esser necessaria, mà sempre è contingente, e variabile. E se verrà detto ciò esser falso, poiche, come mostra Aristotile nella Priora, essendo la maggior necessaria, e la minore *de inesse*; la conclusione siegue necessaria, è nõ della natura della più debole propositione; si rispoderà, che la propositione *de inesse* hà in così fatto caso forza necessaria, di più posto, che l'huomo habbia anco cognitione del particolare, tuttauia distratto, & impedito da gli affetti, non lo ripone sotto il suo vero vniuersale; e di quì hauendo il giuditio corrotto, s'appiglia al male; come più chiaramente vedremo, trattando dell' Incontinente. S'e dunque veduto, che non habbiamo commune con gli altri animali il *Giusto naturale*; e ch' è sempre congiunto con l'Honesto. E così se quello, che da i Legisti è chiamato Giusto delle gèti, è proprio dell'huomo, secondo Aristotile si deue dire Giusto naturale; e quello, che da essi è chiamato Giusto naturale, viene da Aristotile inteso per semplice inclinazione, e appetito di Natura.

Del Gisto Legittimo. Cap. IX.

MA veniamo al Giusto legittimo. Questo nasce parte dalla perfettione nostra, e parte dall'imperfettione; perciocchè essendo noi tanto più perfetti di tutt'i corpi inanimati, quanto le cose animate sono più degne dell'inanimate, e tanto più eccellenti de gli altri ani-

animali,quãto è più nobile l'Anima ragioneuole della sensitua, non possiamo conseruarci per li semplici moti. ò per la sēplici quiete, come gli elementi, nè col solo appetito naturale, & animale, come gli altri animali, mà habbiamo bisogno del discorso, e della Ragione. E perche la Ragione ci è poi data imperfetta, e nõ habbiamo necessitã alcuna dalla Natura d'vsarla bene, non ci hauendo fatti buoni compiutamente, & habbiamo da lei la semplice potenza per diuenire comunque vogliamo di qui è, ch' alla cognitione vniuersale de' principij comuni naturali, e' habbiamo detto esser impressi in ciascuno, che si truoua ben disposto dalla Natura, non è congiunta sempre la cognitione delle cose particolari, che sotto di essi sono contenute. E perch' elle sono di materia agibile, e contingenti, che in diuerse maniere possono accadere, & esser regolate. le Republiche, e i Principi sono stati costretti a ritrouare questo Giusto legittimo, con formare le leggi scritte, per indrizzare gli huomini intorno alle cose incerte, che per il Giusto naturale non poteano esser chiaramente risolte. E così fatto Giusto venendo all' impositione, e dal benelapacito delle genti, non è in ogni luogo della stessa maniera. Percioche le leggi, nelle quali è riposto, hanno la stessa proportione in regolare gli animi delle genti, che tengono le Medicine, & i cibi in conseruare, e curare i corpi. Per la qual cosa si come le diuerse cōplezioni ricercano diuersi nutrimenti, e medicine; così le diuerse dispositioni de gli animi richieggono leggi differenti. Venendo dunque le leggi del Giusto legittimo

dal volere de gli huomini, auanti che fossero fatte, non importaua, che più in vn modo, ch'in vn' altro si facesse l'operationi, ch'elle hanno comandate; mà poste così fatte ordinationi, importa molto il farle di maniera finigliante, ò di contraria. Percioche l'vna operatione è giusta, e l'altra ingiusta. E leggi di tal sorte, sono come il vietare, che si portino l'armi, e'l volere, che si veda la notte col lume, e simili. Percioche nascono dall'arbitrio del Principe, & auanti, ch'egli l'ordinasse, non erano considerate, e dopo l'hauerle fatte, i sudditi l'osservano, & è in potere del medesimo Principe l'annullarle. E si potrà dire, che questo Giusto sia la legge, che vien fatta dal Superiore, e ch'è così in sua podestà il rimouerla, come il farla. E quindi si vede la differenza del Giusto naturale dal legittimo; percioche l'naturale è di tale natura sua, & è in tutti gli huomini, che non sono priu d'Intelletto, e non pende dal volere d'alcuno. E'l legittimo di sua natura non è giusto, e non è in alcuno; se non quanto vien posto dal commandamento del Principe, ò dalla Republica; e perciò è chiamato ancora Giusto positiuo, e così il naturale per esser perfetto, & immobile ne gli animi ragioneuoli, è regola del Ciuile. Mà la ragione poi, onde venga; che'l Giusto legittimo, douendo venire dal naturale, non gli sia sempre conforme, e che spesso allontanandosi dall'Honesto, gli sia contrario, si può conoscere da quello, c'hora habbiamo discorso. Percioche se ben'ogn'huomo dourebbe essere naturalmète disposto al bene, tuttauia alle volte accade fuori dell'intentione vniuer-

fale della Natura, che le genti sono inclinate al male, e fanno leggi contrarie all' Honesto, e dal Giusto naturale non le deriuano. S'aggiunge, che'l Giusto naturale, e le sue propositioni, essendo vniuersalissime, applicate diuerfamente, producono diuerse, e contrarie còclusioni in quella guisa, che sogliono fare le propositioni vniuersalissime nelle Scienze, e nelle facoltà, delle quali per nostra ignoranza deduciamo conclusioni contrarie a' loro principij. E così dà questa propositione notissima à ciascuno, che non sia pazzo: Ch'ogni huomo si deue gouernare con retta Ragione; l'vna caua alle volte conclusioni opposte all'altro per la diuersità de' gli habiti, co' quali giudicano; e la persona per vera Ragione piglia la falsa, e con essa reggendosi, opera contrario al principio vniuersale, vero, e da lei conosciuto. Per la qual cosa non essendo tutte le persone nella stessa maniera disposte, non possono anco (come s'è detto) formare tutte le leggi dello stesso tenore; mà alcune sono più, & alcune men giuste, quanto i Legislatori più, e meno s'allontanano da i principij della legge di Natura; e da essa si discostano più, e meno, quanto per natura, ò per habito si truouano più, e meno disposti alle cose honeste. E in ciò pare, ch'accada quello stesso, ch' à gli Architetti suole nel tirare i fili delle mura, che disegnano di fabricare; percioche per picciola, e quasi insensibile distanza, che gli scostino dal principio, in nõ molto spatio, talmente li dilungano da esso, che'l puto doue vanno à finire, è portato fuora del diritto di quello, doue hãno cominciato, cò lontanãza, e deformità

grädissima . Così, dico, accade nel Giusto legittimo , ch'ogni picciolo discostamento ; che si fa cō esso da i principij del Giusto naturale, viene trasportato à determinationi fuora dal diritto, dal quale è venuto . Per la qual cosa quel Giusto legittimo è sempre honesto , e conforme alla Natura, che non s'allontana punto dal naturale ; e questo è quello, che si ritroua in ogni luogo, & è sempre immobile, doue sia ottima Republica, & hà riguardo al beneficio publico . E quello non è sempre honesto, che da i principij honesti tanto , ò quanto s'allontana, e non curando il beneficio commune , è riuolto all'vtile priuato di chi gouerna . Onde non hà anco le leggi egualmēte gioueuoli à tutti, ma l'accommoda nella maniera, che si fanno le misure, seruendosi delle picciole nel vendere, e delle grandi nel comprare; accomoda; dico, questo Giusto in così fatto modo le leggi, tirandole à beneficio del Principe , e non del suddito . Questo Giusto Ciuile poi essendo quello, per cui si reggono le Republiche ; com'habbiamo veduto, non possiamo intendere, che sia ordinatione , e legge loro . Laonde comprendendo sotto di se l'attioni , che vuol regolare, hà quella relatione in rispetto ad esso, che tiene l'vniuersale col particolare; percioc'h'egli è vn. solo, e quelle sono più, e quasi infinite; & egli contiene esse, & esse non contengono lui . E perch'egli non può determinare precisamente le cose; di quì viene la difficoltà dell'applicatione, e del decidere , e giudicare rettamente secondo le leggi gli accidenti, ch'alla giornata occorrono; e così essendo differente l'vniuersale dal particolare-

ticolare, sono ancora in diuersa maniera nominati. E Giusto è inteso l'vniuersale contenuto dalla legge; è attione giusta il particolare, che vien fatto secondo il Giusto, e secondo la legge vniuersale; e giustificationa è detta la correctione dell'ingiuria, poiche riduce à Giustitia colui, c'hà errato. E nella medesima maniera l'ingiusto è detto quello, che stà nell'vniuersale, e nò è posto in atto; percioch'è opposto al Giusto, che diciamo essere similmente tale, e venendo poi all'atto, si chiama attione ingiusta.

In che maniera s'operi secondo la Giustitia, e come si sia Giusto, & Ingiusto. Cap. X.

H Ora par c'habbiamo detto, che attione giusta è il particolare, che vien fatto secondo il Giusto, e la legge vniuersale, e molti possono operare in così fatta maniera, e non esser Giusti, come fanno i cattiu, per timore della pena; & alcun'altri possono similmente fare attioni ingiuste, e non esser'ingiusti, come si comprende chiaro, in chi inuola l'armi al pazzo, accioche non offenda se stesso, & altri; perch'auuenga, ch'egli rubbi; tuttauia non è detto ladro, mà da bene, & auueduto; sarà conuenueuole, che consideriamo più particolarmente, per quali attioni giuste la persona merita d'esser chiamata giusta, e per quali attioni ingiuste debba esser detta ingiusta. L'huomo dunque è detto Giusto veramente per l'operationi, che fa secondo la Giustitia, e giustamente, cioè facendo operatione giusta volontariamente. E volontariamente intendo, quando ope-

ra,

ra, sapendo d'hauere il principio dell'attioni in se stesso, e non ignorando alcune delle circostanze, mà conoscendole tutte per se, e non per accidente; percioche può alcuno conoscere d'offender vn'huomo, e non sapere, nè auuedersi, ch'egli sia suo amico; onde nõ l'offende per se, mà per accidente, e'l medesimo dico in tutte l'altre circostanze. Nella stessa maniera può conoscere, ch'vno gli muoue la mano, e lo fa battere vn'altro, nondimeno quell'atto venendo da forza estrinseca, che non è in lui, non è volontario. Quelle cose dunque, che si fanno per ignoranza, e non conoscendo, e quelle similmente, che si fanno conoscendo, ma che non hanno il loro principio in noi, sono violente, e non si possono chiamare volontarie; e per ciò, ò buone, ò cattive, che siano, perche non dipendono da noi, nè sono in nostra podestà, non ci apportano, nè lode, nè biasimo. Dico, ch'all'operationi volontarie si ricerca, che siano non solo conosciute, mà che siano oltra di ciò in nostro potere; poiche ne conosciamo molte, e nascono in noi, tuttauia per non esser' in podestà nostra, non sono volontarie, come in non conoscerle, e non essere in nostro potere, non le fa parimente violente; tal'è il digerire, l'incanutire, il morire, e simili, che benchè conosciamo tali operationi, e siano in noi, non sono però volontarie, perche non sono in nostra podestà; com'anco mentre non sono conosciute da noi, auuenga che insieme non siano in nostro potere, nondimeno non sono violente, non essendo fuori di noi, & essendo semplici operationi naturali, le quali dalla sola Natura ven-

vengono prodotte . Bisogna dunque, che l'attione giusta, per esser fatta giustamente, sia volontaria nel modo detto; e perch'essa può venire da semplice affetto , ò da elettione: accioche, sia fatta giustamente , conuiene, che sia eletta; percioche se non fosse tale, non verrebbe da precedente consiglio, e farebbe prodotta à caso, ò da passione, cose contrarie alla Giustitia . E' dunque necessario , che l'attione giusta sia eletta; dico eletta per se stessa, e per l' Honestò, e non per cosa estrinseca da lei . Qual hora dunque l'attione giusta sia fatta, e non conosciuta, nõ sia voluta, e se conosciuta, e voluta , nõ sia eletta per se stessa, e per l' Honestò; è giusta per accidente; e nõ è fatta giustamente, e l' agente non è veramente giusto, mà per accidente . Mà quãdo in essa concorrono le condittioni raccontate, la sua attione è giusta; & egli similmete è giusto per se, & hà operato giustamente . Percioche tutte le offese, che si fanno altrui, e tutte le cose tanto ingiuste, quanto giuste sono volontarie, ò inuolòtarie, e per se, ò per accidente ; e l' inuolòtarie nascono da violenza, ò da ignoràza . Per il che colui, il quale opera per forza , nõ si può chiamare veramente ingiusto, nè ingiusta è la sua attione, se nõ per accidente ; conciossiachè non vi cõcorra la sua intentione, dalla quale l' operationi nostre si regolano . E nella medesima maniera non è ingiusto , quando ciò fa per ignoranza, se dalla sua ignoràza, però egli non è stato cagione, come gli ebbri, ch' operano bene ignoranti , e l' ignoranza accompagna la loro attione, mà ella non è veramente cagione di tal atto , mà all' hora n' è cagione,

ne, quando la persona nò conosce quelle circostanze, le quali non è tenuta di sapere; come per esempio, ch' in mezzo al bosco in vn cespuglio, doue sogliono hauere nido le fiere, sia nascosto vn'huomo; percioche ferèdo colui in cambio della fiera, s'erra veramente per ignoranza, & è detta disgratia, e mala fortuna, e l'ignoranza, è di ciò cagione. Onde chi per via così fatta opera, e fa altrui nocumento, nò è ingiusto, se nò per accidente. Nè parimente è ingiusto, quando offende senza malitia, com' alle volte auuiene a' giuocatori di palla, che giocando nelle strade publiche offendono coloro, che passano; la qual cosa nasce da mala fortuna, come nell'altro caso habbiamo veduto; conciosiache la mala fortuna sia cagione di quell' offesa, mà di questa la cagione venga dall' offensore, il quale per nò auuertire, come douea, che in così fatto luogo giocando, potea di leggiero offender' alcuno, pecca per propria colpa, mà nò già per malignità, essendo da ciò lontana la sua intentione. Niun atto inuolotario dunque è veramente ingiusto, nè ingiusto: veramente è chi l'opera; mà l'agente, e l'attioni in tal caso sono ingiuste per accidente. Passiamo hora all' attioni volontarie ingiuste. Queste, o sono prodotte da semplice affetto, ouero da electione; percioche grandissima differèza è dell' operare nell' vn modo, ouero nell' altro; poiche l'irato nò opera con còsiglio, e non hà così in se stesso il principio del suo mouimento, come colui, ch' opera per electione. Conciosiache l'irato sia mosso dall' offensore, che per l' offesa lo tirà à vendicarsi, onde subito si risente, con appetito

petito animale più tosto, che ragioneuole; e senz' alcun consiglio. E chi opera per elettione, si muoue per la semplice volontà sua, alla quale è preceduto il consiglio. Oltra di ciò l'attione dell' irato, e l'offesa, che da lui nasce, e sempre manifesta, nè porta sempre congiunta l'Ingiustitia, ond'egli la confessa; ma nega d'hauerla fatta ingiustamente, e sopra ciò si disputa. Mà chi fa atto ingiusto per elettione, non vuole confessarlo, come cosa bruttissima, e che viene da malitia; perche subito sarebbe conosciuto, e giudicato ingiusto, & infame. E di così fatta sorte sono gl' inganni, che nascono ne i commercij, come le falsità, che commettono gli huomini maluagi ne i contratti, le quali da essi sono tenute occulte, e scoprendosi finalmente contra la voglia loro, li fanno conoscere ingiusti, e scelerati. Colui dunque resta, che sia assolutamente, e veramente ingiusto, ch'offende altrui contra Giustitia non solo volontariamente, mà per elettione; come similmente dicemmo del Giusto. E per conseguente in ogni particolar genere di cose, nelle quali si può conuenire alle leggi, colui è particolarmente, e veramente ingiusto, che fa quell'attioni particolari d'Ingiustitia per elettione. Per la qual cosa ingiusto è detto impropriamente, chi fa cose ingiuste per effetto, e non per elettione. E così adultero è chiamato impropriamente l'huomo, che per guadagno pecca con la Donna altrui, per non adulterare. E medesimamente ladro è detto impropriamente, chi rubba senza intentione di voler rubbare, determinandosi tut-

te le nostre attioni principalmente dal fine, à cui l'indiziamo.

S'alcuno può patir'ingiuria volontariamente.

Cap. XI.

POiche dalle cose discorse si caua, che propriamente giusto è colui, che fa cose giuste per elettione, & ingiusto, chi fa ingiuria, cioè offende altrui parimente per elettione; viene da dubitare, s'alcuno può patire volontariamente ingiuria, come pareva, che fosse giudicato da Euripide; perciocche introducendo egli Bellefonte à dire, che volendo, haueua uccisa la Madre, che voleua, ò non volendo egli, lei, che uolea; mostra, che la Madre hauesse patita l'ingiuria volontariamēte; cosa contraria à quello, che già s'è discorso. Egli è dunque da considerare la proposta dubitatione, e da chiarire insieme la qualità d'altri atti, che si veggono intorno al fare, & al patire nel soggetto della Giustitia, e del suo contrario, per hauer piena chiarezza di questa Virtù. Vediamo dunque, se l'huomo può patir'ingiuria volontariamente, ouero se come il farla è tutto volontario, il partirla, per esser suo opposto, sia sempre in volotario, ò s'alcuni la patiscano volontariamente, & alcuni altri inuolontariamente. E perche il patire la ragione, e'l patire il Giusto, vien opposto al far la ragione, e'l Giusto, pare, che sopra di essi nasca la medesima dubitatione, e che 'l patire la ragione, e'l Giusto, sia così inuolontario, com'è volontario il fare il Giusto, e la ragione. Laonde

de pare ragioneuole, che'l patire ingiuria, e'l patire il Giusto s'oppongano nel medesimo modo à fare ingiuria, et al fare il Giusto, che sono contrarij, cioè se 'l fare il Giusto, e l'ingiuria sono volótarij, che'l patire il Giusto, e l'Ingiuria siano inuolontarij, e se quelli sono inuolontarij, questi siano volótarij. Ma egli è manifesto, che non tutti coloro, che patiscono ragione, la patiscono volótariamente; e farebbe cosa sconueneuole da credere; percióche li condannati, e puniti non patiscono volontariamente, ne anco quelli, che patiscono ingiuria, essendo simili à quelli, che patiscono ragione, non la patiscono tutti volontariamente - Laonde rimane, che tutti patiscono l'Ingiuria inuolontariamente, ò parte sì, e parte nò. E perche chi patisce ingiuria, patisce cosa ingiusta, considereremo ancora se chi patisce cosa ingiusta, patisce scambievolmente ingiuria. Et conciosíache niuno possa patire, quando nò vi sia chi faccia, essendo relatiui; le diuerse conditioni, che accaderanno nel fare quelle medesime, conuerranno al patire. Si come dunque al fare si può attribuire il Giusto, e l'Ingiusto in due modi, per se, ò per accidente, e tal patire conuiene il Giusto, e l'Ingiusto nella medesima maniera, per se, e per accidente; dico, che si possono fare, e patire cose ingiuste per se, e per accidente. Percióche non è la stessa cosa il fare cose ingiuste, e commettere l'Adulterio per elettione, ò per passione, e per affetto; come di sopra dicemmo; conciosíache per elettione sia adultero, & ingiusto per se, e per affetto sia tale per accidente. Et al far douendo corrispondere il patire, succede simil-

mente, che sia differente il patire per se, e per accidente il Giusto, e l'Ingiuria. E l'istesso auuiene nel fare, e patire il Giusto, che non è il medesimo il farlo, ò patirlo per se, ò per accidente. E conciosiache l'offendere, per se, e'l fare ingiuria sia riposto nell'offendere altrui per elettione, conoscendo quello, che si fa, contra chi, con chi; e come si fa, e tutte l'altre circostanze; di qui s'accresce la proposta dubitatione, & insieme ne nasce vn'altra. Perche l'incontinente offendendo se stesso volontariamente, conoscendo tutte le circostanze, manifesta, che l'huomo da se stesso può patire ingiuria volontariamente, la qual cosa pare, che porti non picciola dubitatione. Oltra di ciò il medesimo inconueniente, sofferendo alle volte, ch'vna Meretrice l'offenda, e conoscendolo, e volendolo, conferma la dubitatione proposta da principio; che la persona possa patir'ingiuria, volontariamente. Venendo dunque à sciogliere così fatte dubitationi, dico essere necessario aggiungere alla diffinitione hora accennata dell'ingiuria in vn'altra particella, con dire, che l'Ingiuria è offesa fatta dall'offensore per elettione conoscendo tutte le circostanze, contra la volontà dell'offeso, e così dall'ultima particella, c'habbiamo aggiunta alla diffinitione, si comprende, ch'vno può da vn'altro esser' offeso, e patir cose ingiuste volontariamente, mà ingiuria nò, talche alcuno non può dire d'essere ingiuriato, consentendo al danno, che riceue, per cioche non vuole con tutto ciò l'Ingiuria, conciosiache l'huomo non volendo se non quello, che stima esser bene, sia lontanissimo dal riceuere Ingiu-

giuria . E l'incontinente non patisce ancora esso l'offesa ; perche creda, che ciò sia assolutamente bene ; anzi opera contrario à quello, che crede si dourebbe fare . Perche chiudendo gli occhi al bene honesto li apre al diletteuole dalla cupidigia propostogli, come a suo luogo vedremo . Perilche lasciandosi guidare dal Sensuale appetito, non si può dire, che per se s'appigli al male , mà al bene per accidente ; onde per conseguente non si potrà manco dire, che volontariamente patisca l'Ingiuria, poiche non la vuole per se , perche essendo cosa cattiuu, e biasimeuole , non può essere per se voluta da alcuno . E cosí non solo l'offese voluntariamēte riceuute nella persona , mà li danni ancora voluntariamente sopportati nella robba non sono ingiurie , come auuēne à Glauco con Diomede appresso Homero , perche hauendo Glauco dati voluntariamente l'armi d'oro , che valeano cento buoni, per quelle di ferro , che valeuanooue nõ hauea patito Ingiuria alcuna . Percioche'l dare in questa maniera il suo è in potere di chi lo dà, mà il patire l'Ingiuria non è in potere del medesimo , mà conuiene ; che ci sia l'agente , che per se voluntariamente la faccia , e l'Ingiuriato , che inuolontariamente la patisca ; e non è oltra di ciò l'ingiuria in potere dell'Ingiuriato ; perche 'l volere riceuere ingiuria è vn voler riceuer male sotto ragione di male, nõ potendo l'ingiuria in rispetto di chi la riceue hauer' altra forma, che di male ; mà questo è impossibile in huomo, che non sia pazzo, poiche non si vuole mai cosa alcuna, se non in quanto la giudichiamo buona, ò sia poi veramente buona, ò

ap-

apparente, perche già da noi fù conchiufo, che l'oggetto della volontà affolutamente era il vero bene, e della volontà di questo, e di quello era oggetto quello, ch'è questo, & à quello pareva bene. Non può dunque l'ingiuriato riceuer Ingiuria volontariamente in quanto ingiuria, e non è in fuo potere; mà è bene in potere di chi la fa, perc'hauendo in effo apparenza di bene, può volerla, e farla. Ripigliando dunque il nostro ragionamento, dico, che dalle cose discorse, si potrà venire in piena chiarezza delle dubitationi proposte, che l'huomo volontariamente non può esser ingiuriato; onde viene anco in chiaro; che non è la stessa cosa il patire Ingiuria, e il patir ragione. Percioche l'Ingiuria è sempre inuolontaria nell'ingiuriato, mà il patir ragione è perche s'habbia più bene, e minor parte del male, ò perche s'habbia più male, e minor parte di bene di quello, che si ricerca, il patir ragione nel primo modo, e'l riceuer' il bene è sempre volontario. E da questo si vede insieme, che'l patir l'Ingiusto non é lo stesso, che'l patir l'Ingiuria, nè il far l'ingiusto l'istesso, che'l fare Ingiuria, conciossiache'l fare, e patire cosa ingiusta sia più vniuersale del fare, e del patire ingiuria; poiche così quelli, che fanno, come quelli, che patiscono Ingiuria, fanno insieme, e patiscono cosa ingiusta; mà scambievolmente non siegue, chi fa, e patisce cosa giusta, che faccia, e patisca insieme ingiuria. Vien'anco chiara la risposta alla dubitatione fondata sopra l'autorità d'Euripide; percioche se la Madre di Bellorofonte sostenne volontariamente d'esser uccisa, patì l'ingiusto

per

per se, mà nõ già per l'Ingiuria, come s'è veduto; perche l'Ingiuria è volontaria nell'ingiuriante, e inuolontaria nell'ingiuriato. E con la medesima risposta si scioglie la ragione dell'Incontinente, che comporta d'essere battuto, & oltraggiato dalla Meretrice; poiche sopportando ciò di sua volontà, possi ben'assertare, che patisca cosa ingiusta, desiderando per così fatto mezzo la gratia della Meretrice, mà in niuna maniera non è già da dire, che patisca Ingiuria, non la sopportando inuolontariamente. E'l medesimo incontinente, benchè se stesso offenda; non s'ingiuria; percioche ò vuole il male, che patisce sotto ragion di bene, ò non lo vuole; se lo vuole, non patisce Ingiuria, conciosiache ella come s'è prouato, sia male per se, e si sopporti inuolontariamente; mà se non lo vuole; è similmente chiaro, che non si può dire, ch'egli se stesso ingiurii volontariamente. Mà per chiarire meglio, se l'huomo possa fare à se stesso Ingiuria, verremo à considerarlo più in particolare. Però diciamo, che fare veramente ch'egli possa farlo, percioche chi s'ammazza, opera, conoscendo tutte le circostanze volontariamente contra la Giustitia vniuersale, e così fa à se stesso cosa ingiusta, & Ingiuria. Ch'opri contra la Giustitia vniuersale, ammazzandosi, è manifesto; poiche le cose di tal qualità cattive, che dalle leggi non vengono comandate s'intendano vietate. Mà con tutto ciò non è da dire, che l'huomo faccia à se stesso Ingiuria, benchè operi contra la Giustitia vniuersale, poiche patisce il male volontariamente, la qual cosa è lontana dall'Ingiu-

giuria, che, come habbiamo prouato, è inuolontaria: laonde se l'ammazzar se stesso è cosa ingiusta, e vogliamo, che sia Ingiuria, diremo (che tale Ingiuria, sia contra la Città, priuandola d'vna sua particella, e membro. Onde le Republiche anco per così fatta cagione danno quelle pene, che possono, à coloro, che di vita si priuano, con vietar loro la sepoltura, & infamarle. Non è dunque da dire, che l'huomo possa ingiuriar se stesso, contrauenendo alla Giustitia vniuersale, mà non è anco dà credere, ch'egli se stesso ingiuri secondo l'Ingiustitia particolare; perciocchè essendo quiui dalla parte dell'offeso la perdita: perche hà meno dell'offenditore: seguirebbe se la persona potesse se stessa ingiuriare; c'hauesse nello stesso tempo, e più, e meno, e si darebbe, e si torrebbe la stessa cosa nel tempo, e insieme l'harebbe, e non l'harebbe. Di più il Giusto, e l'Ingiuria s'eserciterebbe cò se stesso solo, la qual cosa è falsissima per quello, c'habbiamo mostrato, esercitandosi la Giustitia cò gli altri, & essendo bene d'altri, & insieme l'Ingiustitia tuo còtrario, operandosi nel medesimo modo cò altri. Oltra di ciò colui, che fa Ingiuria, non solo opera spontaneamente, e per electione; mà è ancora primo à far l'offesa, senz'essere prouocato. Conciosiache la persona, la quale prouocata rioffende, non faccia ingiuria, e ciò sia ammesso dalla legge. Mà nell'offesa, che fa l'huomo à se stesso, non si vede, che l'Ingiuriante operi prima, e che di poi l'Ingiuriato patisca; mà egli solo è quello, che nel medesimo tempo fa, e patisce. Oltra di ciò essendo riposta l'Ingiuria ne' particolari, e nelle

nelle cose, sopra le quali è fatta, douendo l'huomo fare ingiuria à se stesso, bisognerà, che s'ingiuri in qualche sua cosa particolare: onde se vorrà ingiuriarsi ne i danari, e nella robba, bisognerà, che pigliando i suoi danari, sia detto ladro; e se vorrà farsi ingiuria, e cōmettere contra se stesso Adulterio; lo farà giacendosi con la propria Moglie. Laonde se tali cose sono scioccherie, e non si può dare soggetto alcuno particolare, nel quale l'huomo possa ingiuriarsi; seguita, ch'egli non potrà assolutamente farsi legittimo. E così nella Giustitia vniuersale, e nella particolare non può ingiuriar se stesso; quantunque se stesso possa ferire, & ammazzare. Perciochè egli facendo ciò, non è per fine di scōpiacersi, nè di farsi male, mà per acquistar bene da lui giudicato maggiore, che non è la sanità, ó la vita: al cui nocumento, ó perdita, se bẽ è cōseguente il dāno di chi è offeso, nõ vi è però cōseguente l'Ingiuria. E così coloro, i quali si danno nell'altrui mani per essere uccisi à fine di fuggire vn male, che par loro maggiore della Morte, come auuiene a' disperati; essendo offesi di propria volontà; non si può dire, che sopportino volōtariamente l'Ingiuria, benchè vnontario sia il danno non si potendo chiamare ingiuria quella, ch'è fatta di volere dell'offeso; si vede insieme, che'l fare, e'l patire Ingiuria è cosa cattua; percioche l'vno si parte dal mezzo, e quello hà più, e questi meno, che nõ cōuiene: Mà di peggior cōditione affai è il farla, che il patirla, come s'è ancora detto; conciosiache quello sia sempre cōgiunto con intera malitia assolutamente, cioè quando s'ingiuria

ria altrui con elettione; ouero è partecipe di malitia, come quando per passione, e per affetto s'offende altrui. Percioche nõ tutte le cose ingiuste, che si fanno volontariamente, sono con intera Ingiustitia, nè fatto ingiustamente, come s'è detto; doue l'esser' ingiuriato è senza colpa alcuna; percioche niuno di sua volõtà lo vuole, nè per conseguente nasce da sua intentione. Mà per accidente puó ben'essere, che sia peggio il patire ingiuria, potendo accadere, che l'offeso, ingiuriato rimanga stroppiato, e se ne muora, e che l'ingiuriante non habbia male alcuno. E se pure si volesse sostenere ostinatamẽte, che la persona potesse fare ingiuria à se stessa; ciò si direbbe per vna certa simiglianza; e tal cosa haurebbe luogo nelle sue parti, e pótENZE, in dispetto l'vna dell'altra; e si potrebbe dire, che la parte irragionevole facesse alla ragioneuole Inguria, quando ricusasse il suo imperio, nè volesse vbbidirle, e che la ragioneuole all'hora giustamente operasse quando la reggesse; mà tale Giustitia è come la familiare, che la persona tiene verso le cose proprie, come quella del Padrone verso il Seruo; e non è la Giustitia legittima, di che s'è trattato, e che non si può esercitare se non cõ altri, & à quella di propria volontà contrauenendo, e con elettione, s'è veramente ingiusto, e si commette Ingiustitia, & Inguria.

*Nell' ingiusta distributione de' beni , di chi sia l' In-
giuria, e della definitione d' essa. Cap. XII.*

HAuendo noi conchiuso, che l'Ingiuria è in pote-
re di chi la fa, e non di chi la patisce, nasce occa-
sione da dubitare intorno alla distributione de' gli Ho-
nori, e de' gli vtili, se chi comparte ad vno de' beni so-
pra il suo merito, à chi ne riceue meno de' meriti si può
dire, che faccia Ingiuria, ò pure l'Ingiuria sia in colui, che
tali beni riceue indegnamēte. Percioche riguardādo da
vna parte, che l' far' Ingiuria è in potere di chi la fa, essē-
do in potere del distributore il dare il più, e meno, pare,
che da esso s'habbia anco da riconoscere l'Ingiuria. Mà
dall'altra parte, perche chi fa ingiuria, s'vsurpa più del do-
uere, non si vedendo nel distributore vsurpatione alcuna,
e l'eccesso del bene fuori del merito essendo in po-
tere di chi riceue, pare, che l'Ingiuria sia in chi h' rice-
uuto, e nō in chi hà cōpartito il bene. E se volessimo,
che l'Ingiuria fosse nel distributore, nascerebbe nuoua,
occasione da dubitare sopra quello, che già è stato ri-
soluto da noi. Percioche il distributore dando più à chi
merita meno, e meno è chi merita più, se facesse Ingiu-
ria, potendo egli per modestia pigliar per se minor par-
te di quello; che se gli conuerrebbe, e darne maggiore
ad altri, farebbe ingiuria à se stesso, e la patirebbe spō-
taneamente. Rispondendo dunque prima all' vltima
dubitatione, egli è da dire, che colui, il quale per mo-
destia piglia per se minor parte del ben proposto, non

piglia assolutamente minor parte di bene ; poiche si piglia maggior parte d'Honesto , e di riputatione , come auuiene à coloro , che per Magnanimità cedono de' Magistrati, e de gli Honori à gli Amici, & à Compagni. Percioche auuengache in così fatto caso patiscano danno; tuttauia non patiscono Ingiuria, essendo tal danno volontario . Laonde passando all'altra dubitatione , dico, che l'Ingiuria vien fatta da colui, il quale cõparte contra il douere il bene altrui, e non è sempre in chi lo riceue . Percioche l'Ingiuria non è riposta in hauer appresso di se la cosa ingiusta, mà in hauer hauuto in suo poter il principio , donde è deriuata tale operatione, cioè in hauerla fatta spontaneamente, e per elettione ; perche à far' Ingiuria non è basteuole il far altrui semplicemente offesa; posciache l'armi, gl'Instrumenti, e i Serui, i quali mossi, e violentati da altri offendono , farebbono ingiusti, cosa falsissima ; conciosiache se bene fanno cosa ingiusta, non la fanno con elettione, mà per accidente . Similmente douendo l'ingiuriante operare volontariamente, e conoscendo tutte le circostanze, s'alcuno essendo ignorante del Giusto legittimo, mà conoscendo il naturale, giudicherà contra il legittimo, nõ farà con tuttociò Ingiuria, nè cosa assolutamente ingiusta, mà ingiusta in qualche parte: dico in qualche parte, perche sarà contra il Giusto legittimo . Non sarà poi ingiusta assolutamente, si perche farà conforme al Giusto naturale, come perche verrà contra il legittimo in volontariamente, essendo fatta ignorantemente: Mà chi distribuisce inegualmente, e giudica cõ-
tra-

trario al Giusto legittimo, sapendolo, per acquistar gratia, ò per vendetta, ò per danaro, ò per qual altro si voglia rispetto, egli veramente ingiuria, & hà più di quello, che conuiene, e se non hà più di quello, ch'egli ingiustamente distribuisce frà le parti, come del terreno, ò della Casa, che dà alla persona, à cui non deue: riceue tuttauia per così fatto giudicio ò danari, ò gratia, ò vendetta, ch'è più di quello, che deue. Laonde viene manifesto, che l'ingiuria è in colui, che distribuisce, e nō in chi riceue più di quello, che conuiene. E in quello, che distribuisce, è per se, e non per accidente, come sono gl'instrumenti, & in quello, che distribuisce, non ignorando, perche sarebbe pur per accidente, e distribuisce contrario al Giusto legittimo, conoscendo, e volendo. E colui, che riceue il più, non l'hauendo procurato, non fa Ingiuria alcuna, non venendo da sua volontà; mà quando l'hauesse procurato, corrompendo il Giudice, opererebbe insieme col Giudice, e col distributore la cosa ingiusta, e verrebbe à parte dell'Ingiuria, la quale tuttauia sarebbe sempre più nel distributore, e nel Giudice, che nel riceuitore, per essere stato assolutamente in suo potere il principio, e'l mouimento dell'azione. Hò detto, che l'Ingiuria è nel distributore, ch'opera volontariamente contra il Giusto legittimo; perciò ch'essendoci il Giusto anco naturale, ch'è assolutamente Giusto, la persona, che sia ben disposta per natura, nō può mai operare cōtrario ad esso per ignoranza, hauendo già veduto, ch'egli è di tal sorte, che piega gli huomini naturalmente ben disposti à conoscerlo, e vo-

ler-

lerlo. Laonde raccoglieremo dalle cose discorse, che l'Ingiuria è offesa fatta altrui per electione, senza esser prouocato contra il volere dell'offeso. Dico per electione, perche se fosse senza, farebbe certò attione ingiusta; mà perche farebbe inuolontaria, ò cagionata da affetto, non farebbe fatta ingiustamente, e così non farebbe ingiuria. E dicendo per electione si mostra, che sia non solo volontaria, mà che di più sia accompagnata da consiglio; dico poi senza essere prouocato, perche quando fosse prouocato, nõ farebbe attione ingiusta, essendo ammesso dalle leggi, e dalla Natura l'offendere, e vendicarsi, per difendersi. Percioche colui nõ dà principio all'Ingiuria, che prouocato offendè co i debiti modi per la propria difesa, mà chi hà prouocato il compagno ad Ira. S'è poi detto contra la volontà dell'offeso, perche se fosse di suo volere, l'ingiuriante non lo scompiacerebbe contra l'intentione d'esso ingiuriante, & insieme quella dell'ingiuriato, hauendo veduto, che niuno vuole il male. E benchè la definitione dell'Ingiuria posta da Aristotile nella Rettorica sia più larga di quella, c'hora s'è detta, affermando egli, che l'Ingiuriare è nuocere altrui contra la legge, cosa che non solo abbraccia l'attione ingiusta fatta ingiustamente, in che stà la propria Ingiuria, mà comprende insieme l'attione semplicemente ingiusta, che non è propria Ingiuria. Tuttauia ciò non è sconueneuole; poiche bastò per seruitio della Rettorica dare vna definitione, che così abbracciasse l'Ingiuria impropria, come la propria, non gli occorrendo trattare quiui sottilmente di così fatta.

materia; doue nell'Etica discorrendosi per se, è stato necessario porla nella maniera, c'habbiamo veduto.

Dell'Equità. Cap. XIII.

HAbbiamo fin quì veduto, che cosa è il Giusto naturale, e'l legittimo, e per quali attioni l'huomo possa essere veramente giusto, & ingiusto, e per quali nò, e s'egli volontariamente possa essere ingiuriato, e se possa fare à se stesso Ingiuria; & hauēdo chiarito insieme l'altre dubitationi, ch'intorno al fare, & al patire Ingiuria veniuano proposte; siegue, che parliamo dell'Equità, con mirare, che cosa sia in rispetto alla Giustitia, e'l suo Giusto, che cosa sia in rispetto del naturale, e del legittimo; e per comprendere ciò meglio considereremo alquanto la materia della Giustitia; perche dalle dubitationi, che vi nasceranno sopra, conosceremo, onde nasca l'Equità, e che cosa sia. Dico dunque, che se bene ciascun'attione giusta cade sotto qualche vniuersale, nondimeno nò essendo la materia dell'attioni humane necessaria sì, ch'in vna medesima maniera, e con le stesse circostanze tutte possano accadere; il Legislatore, che tutti i casi particolari per esser infiniti, & incomprendibili, non hà potuto preuedere, tutti anco nò hà potuto particolarmente abbracciare nella sua legge, quantunque con molta prudenza l'abbia fatta, e contenga quello, che'l più delle volte suol intrauenire: Onde per non poter determinare precisamente ogni cosa, & esser costretto à stare sù l'vniuersale,

le, accadono de' casi, che chi volesse loro prouedere assolutamente, e con l'vniuersalità della legge, senza hauer riguardo ad altro, parrebbe ingiusto. Così quando la legge comandasse, che chi ammazzasse fosse ammazzato e ch'vn Cittadino uccidesse persona, della quale fosse certificato, che volesse leuare la vita, al suo Principe, senza dubbio considerado le parole della legge assolutamente, egli dourebbe morire. Mà riguardado il beneficio, ch'egli ha uesse fatto, s'haurebbe da sētētiare in cōtrario, & eleguendo la legge secondo il suo rigore, si farebbe Ingiustitia. Essendo dunque necessario ne i casi raccontati rimediare à gl'inconuenienti, che nascerebbono per difetto della materia, la quale non comporta, che le leggi si possano stendere à tutti particolari, come douremo noi risolvere, che si debba fare? E veramente sarebbe scōueniente, che'l Giusto legittimo, e le cose appartenēti alle leggi douessero esser regolate da altro, che da Virtù. E se diremo, che qualche Virtù le corregga; questa douendo operare intorno à gli atti della Giustitia, ó farà la stessa cosa con la Giustitia, e così farà superchua; ó essendo diuersa, seguirà, ch'intorno à i medesimi atti trauagliino due Virtù diuersē; la qual cosa è fuori di ragione, & impossibile. Mà veggiamo, in che maniera si fa questa correttione; ch'insieme rimarranno sciolte le difficoltà proposte, e ritroueremo l'Equità. Douendosi dunque rimediare al caso, che dalle leggi non è compreso; è necessario correggere essa legge. E perche il Giusto legittimo, come s'è veduto, è prodotto dal naturale, è ragioneuole ancora, che le sue leg-

gi,

li, mancando in qualche parte, s'indirizzino, e correggano col Giusto, e con la bôtà naturale, e l'habito, per mezzo del quale ciò si conseguisce, vièn detto Equità. Percioche la stessa regola, ch'indirizza à buon fine, ne solliuea ancora da gli errori, e ne rimette per la via, qualhora si smarrisca, ò si cada. Questa Equità dūque, che nasce dal Giusto naturale, corregge la legge, e non in ogni parte, mà in quella solamente, nella quale manca, e non per difetto d'essa; che buona, mà per l'incertezza della materia, che non hà potuto essere compresa dall'vniuersale; percioche se fosse cattiuu per altro, meriterebbe d'essere annullata, e non corretta, nè appartenerrebbe all'Equità, e così la corregge, non in ogni maniera, perche farebbe sconueneuole seguire il giudicio d'ogn'vno, mà in quella, ch'è più ragioneuole di tutte, cioè come farebbe il Legislatore se fosse presente, & in c'haurebbe fatto essa legge, s'hauesse potuto preuedere il caso successo, che da quella non è compreso. Dico, che la più ragioneuole maniera, con la quale si possa correggere la legge, è il riguardare all'intentione del Legislatore nel modo detto. Perc'hauendosi egli proposto, in farla, il ben publico, correggendola conforme al suo fine, la correctione è giusta, e gioueuole, piegando poi in tal correctione alla più benigna, & alla più piaceuol parte; perciòch'è secondo la natura, e la mente dello stesso Legislatore, il quale, come il Medico discreto, cerca di sanar sempre, che può, co' rimedij piaceuoli, e si serue solamente de gli aspri del ferro, e del fuoco in casi acerbissimi, e disperati. E così da quel-

lo, ch'è detto, si raccoglie, che l'Equità è vna Virtù; che corregge la legge in quella parte, nella quale manca per l'incertezza della materia, nella maniera, che farebbe il Legislatore, se fosse presente, & in che l'haurebbe formata, s'haueffe preueduto il caso seguito, che dalla legge non è contenuto, piegando sempre alla più benigna parte. E da questa definitione si caua, quando l'Equità deue hauer luogo, & insieme il modo, col quale si deue esercitare. Percioche dicendo, ch'ella corregge la legge in quella parte, nella qual manca, e mancando all'hora ciascuna cosa nel suo essere, mentre non ottiene il suo fine, ò fa cosa contraria ad esso; l'Equità hà luogo sopra la legge, mentre nasce cosa, ch'eseguendo la Giustitia secondo le parole d'essa legge, non si consegna il beneficio publico, e se gli cotrauiene, contrario il suo fine. Il modo poi di correggerla è similmente nella stessa definitione accennato, dicendosi, che si deue fare nella maniera, che farebbe il Legislatore, se fosse presente, col fine del beneficio publico, cioè soprintendendo qualche propositione non scritta del Giusto naturale, alla scritta, e legittima, ò limitandola per vigore del medesimo Giusto naturale, come se la legge ordinasse, che l'huomo, il quale di notte scalasse le mura, fosse decapitato, e si trouasse, chi ciò haueffe fatto, per auuertire il Principe di pericolo imminente al suo stato, & alla sua persona, l'Equità riguardando, che in eseguire la legge s'opererebbe contra il beneficio publico, al qual'è indirizzata, non vorrebbe eseguirlo, mossa dal Giusto naturale, che dice, le leggi non si hanno da esercitare con-

tra

tra il beneficio publico. E riuolgendosi ad vn'altra proportione dello stesso Giusto, ch'afferma le parole del retto Legislatore douersi regolare dalla sua intentione, si mouerebbe conforme alla mente d'esso à limitare, e correggere la propositione rigorosa della legge, dicèdo, che si deue decapitare chi hà scalato le mura, quando à ciò non sia stato mosso per manifesto pericolo della salute publica, Laonde l'Equità è Virtù, e non è diuersa dalla Giustitia, e nondimeno non è la stessa Virtù, ch'è la Giustitia legittima; mà è vna particella, & vna specie della Giustitia Ciuile, & è più giusta di quella legge, e di quel Giusto scritto, che corregge; mà non è giusta del Giusto naturale non scritto, che riguarda la salute publica, allà cui mira fa la correctione, e da quella deriuua. E così parte opera intorno à i medesimi atti del Giusto legittimo, e parte nò. Percioche correggendo la legge nel particolare, che non hà potuto comprendere, s'affatica intorno ad atti, che da essa non sono considerati; mà cadendo poi tali atti sotto la medesima materia delle leggi, e potendo esser giudicati da esse, appartengono anco alle medesime leggi, e gli haurebbono potuto comprendere, se dal Legislatore fossero stati preueduti; talche i medesimi atti sono considerati diuersamente dall'Equità, e dalla Giustitia legittima. E colui, che possiede quest'habito, ritruoua il mezzo fra la rigidezza della legge; e'l caso compassioneuole, che da quella non è precipitosamente contenuto, e la modera, e riduce ad egualità. E per conseguente non è rigoroso esecutore del Giusto, tirando alla parte più

acerba, mà diminuisce la rigidezza, quantunque per vigore della legge potesse seguirla. E possiamo simigliare l'Equità al regolo di piombo, del quale si seruiuano i Lesbij nelle fabbriche loro; percioche s'adattaua alle piegature, alle concauità, & eminenze delle pietre senza romperle, e mutarle. Poiche l'huomo da bene si serue similmente d'essa Equità, supplendo al mancamento della legge senza guastarla. E così ella è vna regola indeterminata, che serue à i casi indeterminati, i quali alla giornata possono accadere per l'vniuersalità della legge, ch' à tutt' i particolari non può discendere.

Sopra qual Giusto cada l' Equità.

Cap. XIV.

D Alle cose discorse, se bene si potrebbe conoscere, se sopra ogni Giusto cade l'Equità, e sopra quale; nòdimeno per chiarezza di questa materia ne discorreremo ancora più à pieno. Che l'Equità dunque corregga il Giusto legittimo, non è alcuno, che dubiti, mà del naturale è non poca dubitatione; percioche molti dicono, ch'egli è di più forti; e, per quanto importa al presente proposito, vna sorte affermano essere precettiva, & vn'altra permissiua, la precettiva vieta da vna parte, che si facciano alcune cose, che di loro natura sono sempre cattive, come il Furto, l'Adulterio, l'Homicidio, e simili. E da vn'altra commanda, che si facciano quelle, che sono sempre buone, come si faccia ad altri quello, che vorremo per noi stessi. Sopra quelli cō-

man-

mandamenti dunque, & attioni, che proibiscono cose continenti sempre in se maluagità, e vizio manifesto, non accade correctione alcuna. Similmente nei precetti delle cose, che sono sempre buone, non hà luogo l' Equità, perche non essendo quiui mai errore, non è manco bisogno di correggerlo. Mà nelle cose permissiue par bene, che cada correctione, percioche il possedere i beni, e i frutti della terra in commune, ch' è chiamato Giusto naturale, e permissiuo, e'l godere tutti la libertà, ch'era similmente permesso dalla Natura, veggiamo, e'hà riceuuto alteratione, e correctione, per essere stato abusato dalla malignità de gli huomini. In maniera, ch' i campi, ch'erano comuni, si sono diuisi, e fatti particolari, e la libertà è stata ristretta, e ci sono stati sopraposti i Gouvernatori, e i Principi. E così vogliono alcuni, che sopra il Giusto naturale permissiuo, il quale si può diuidere in altre spetie, possa cadere l' Equità, e la correctione. Mà questa opinione, che da molti viene accettata, è lontana dal parere d' Aristotile, e contra d'essa si può prima dire, che'l Giusto permissiuo correggibile non è naturale. Percioche'l Giusto naturale è cagione, che tutti gli altri Giusti siano tali, & è misura, e regola loro. Per la qual cosa, ò il Giusto permissiuo non farà (come s'è detto) Giusto naturale, ouero seguirà, che'l Giusto naturale norma degli altri giusti verrà da altri regolato, e si trouerà vn Giusto più perfetto del Giusto naturale, e si darà regola alla regola, e si potrà procedere in infinito. Oltra di ciò le propositioni, che costoro chiamano permissiue, non si possono chiamare

ui per natura, che naturalmente liberi; & è loro giouevole vbbidire altrui, e dannoso il non farlo. E coloro si mostrano per natura veramente liberi, che sono atti à reggersi, come dal medesimo Aristotile s' accoglie nel primo della Politica. Per la qual cosa quella propositione assolutamente presa non può esser honesta, nè per consequente naturale, e ricerca limitatione, con dire, che tutti gli huomini debbono esser liberi, i quali sono atti à reggersi secondo l' Honesto. E posto ancora, ch' ogni huomo fosse stato d' egual dispositione, e ben dotato dalla Natura, non haurebbono con tutto ciò le genti di giudicio tenuta vera, nè assolutamente buona quella propositione, nè stimata naturale, che ciascuno hauesse potuto godere particolarmente la sua libertà. Perciò che l' huomo essendo Ciuile, è indirizzato à godere i suoi beni, e la sua libertà in compagnia conforme alla vita Ciuile. Laonde non ammettend' ella, che ciascuno indifferentemente goda la libertà sua priuatamente, mà sotto leggi, & ordini, co' i quali si è tenuto ad vbbidire sempre ad vno, ò parte ad vbbidire, è parte à comandare à gli altri, indirizzando la libertà particolare alla publica, & al beneficio commune, & all' honesto, è chiaro, che tale propositione assolutamente presa sarebbe riputata falsa, e non naturale. E così viene insieme manifesto, che quando anco ciascuno hauesse in particolare vsata rettamente la propria libertà, che tuttauia erano necessarii i Principi, e le Republiche, per ridurre il ben priuato al publico, tirando l' huomo à quella compiuta perfettione nella

nella vita attua, alla quale viene dalla Natura disposto, & inclinato. E però i Principi, e le Repubbliche non hãno hauuto origine dall'abuso della libertà particolare, come pare, ch'altri vogliano intendere, mà principalmente dal fine della bellezza, e della perfettione della compagnia Ciuile, come mostra Aristotile, affermando nella Politica, che la Città è da Natura, e prima secondo la Natura, dipendendo ella principalmente da quella forma di Repubblica, con la quale i Cittadini si reggono. E quì non è parimente da tacere, che coloro, da quali è posto, che fosse Giusto naturale il possedere in commune i frutti della terra, dicono, che'l vietare il Furto è similmente Giusto naturale, cose frà loro contrarie. Poiche vna delle due è manifestamente falsa, & amendue non possono essere insieme vere; e l'vna distrugge l'altra. Conciosiache se i frutti della terra doucano essere comuni, non si potea dare sopra di essi il Furto, e se'l Furto si daua, cessaua la comunanza naturale, che si diceua.

*Sopra quali propositioni cada l'Equità, e quali
contengano il Giusto naturale.*

Cap. XV.

MA' per iscoprir meglio, sopra à quali propositioni cada l'Equità, e quali contengano il Giusto naturale, considereremo; quale sia la prima propositione naturalmente vera in questo proposito, & in che maniera da essa tutte l'altre, come da loro
font-

fondamento deriuano . Egli è dunque manifesto, che la Natura tenendo di noi quella cura , che suole di tutte le cose, e massime di suprema eccellenza da lei create , brama, quasi benigna Madre, la nostra perfettione , e perche' ella deue nascere principalmente da noi stessi , à noi ancora hà dato vn' intenso, e continuo desiderio di conseguirla . E così il primo fondamento , e la prima radice piantata nel nostro cuore è il desiderio d'ottenere il nostro bene , dico il nostro, intendendo il proprio dell'huomo . Percioche si come le piante non si conseruano col nudrimento delle fiere, e frà queste il bene del Cauallo non è lo stesso , ch'è quello del Cane, e ciascuna spetie hà il suo differente dall'altro, cos' il bene humano non può esser commune con quello delle piante, e delle fiere (ancorche l'huomo contenga in se le perfettioni loro , & in più eminente modo (come già dicemmo) mà conuiene , che il ben dell'huomo sia il suo proprio . Per la qual cosa da tale principio nasce la prima propositione , ch' ogn' huomo desidera il suo bene . E perche al bene è contrario il male , nasce dalla prima per consequente la seconda , ch' ogni huomo fugge il male . E conciosia che'l nostro bene s'ortenga, operando cōforme alla propria natura, e la Natura humana sia ragioneuole, & all'operationi ragioneuoli s'oppongano quelle, che sono fuor di ragione; di quì ogn' huomo desidera d'operar cō retta ragione, e fuggir il cōtrario. E così niuno è di sano Intelletto, che nō adduca ragione d'ogni atto suo, e non la ricerchi da altri : e tanto l'vno s'appaga dell'attioni altrui, quanto le conosce

da vera ragione guidate . Mà molto più ciò si manifesta dal vedere, che le contese nascono ordinariamente ; perche ciascuno quantunque si truoui hauer' operato male, vuole nondimeno hauer rettamente operato ; fegno, che la retta ragione ne gli atti nostri è naturalmente desiderata ; poiche d'essa ci appaghiamo, e le nostre operationi in lei si fermano ; laonde da tali inclinationi nasce, ch'egli è naturalmente vero, che la persona, la qual opera con retta ragione, opera bene , e chi con ragione cattiuu opera male . E perche l'huomo oltra l'essere ragioneuole, è ancora sociabile in maniera , ch' invita solitaria non potrebbe viuere, ó malageuolmente ; nè nasce, che naturalmente è vero ancora, che l'huomo ama la compagnia. Dal ben'vniuersale dell'huomo scèdendo à i particolari, che da quello nella stessa guisa dipendono, che fanno le conclusioni speculatiue da loro primi principij , ne nasce, che considerando noi il bene, e senza l'essere non si potendo godere cosa alcuna , la Natura hà posto parimente in noi desiderio d'essere, e della nostra conseruatione; ond'è anco naturalmente vero, che ciascuno desidera d'essere, ó diciamo di viuere, e di conseruarsi . Di più perche l'huomo hà l'esser prima per se stesso, e poi in rispetto alla compagnia; di qui nascono primieramente le propositioni appartenenti alla conseruatione di ciascun particolare, e poi in riguardo à gli altri . Appresso perche la conseruatione particolare consiste primieramente, e propriamente nel mantenimento dell'Indiuiduo, e per difetto della materia non potendo esser perpetuo ; ne succede seconda-

ria-

riamente il desiderio della conseruation della propria specie, talche ne risorge, che ciascuno non solo ama la propria vita, è naturalmente l'antepone à quella di tutti gli altri, mà di più, che ciascuno ama la sua prole, e dopò la propria vita desidera la conseruatione d'essa. E così perch' alla conseruatione dell'Indiuiduo, e della specie si ricercano gli aiuti altrui, quì formalmente hanno luogo le propositioni del Giusto naturale cauati da i fondamenti, che detto habbiamo. Laonde per conseruatione dell'Indiuiduo conuenendo (come vniuersalmente si disse) fuggir' il male, e tenerli lontano da esso, e ciò facendosi in due maniere, ò col semplice ritirarsi dal male, & ischifarlo, ó con l'opporglisi, e combattendo ributare chi ci vuol' offendere, e priuarli del bene; da quella vniuersal propositione, che si deue fuggir' il male, ristretta alla particular conseruatione dell'Indiuiduo si caua, che l'huomo si deue difendere, contra chi vuol' offenderlo, e con la forza deue ribatter la forza. Appresso potendo il male appartenere non solo al corpo, mà anche all'Animo, e'l male, che da altri ne può venir all'Animo frà tutti principalissimo; essendo la nota di mancamento, che ne reca infamia, siegue, che naturalmente è vero, che ciascuno aborrisce la vergogna, e stima l'Honore. Et alla cōseruatione del corpo essendo necessario il nudrirsi, si caua similmente, che all'huomo dalla necessitá del nudrimeto costretto è lecito pigliarsi dell'altrui, per quanto ricerca il bisogno suo, ò diciamo con retta ragione. E dalla conseruatione dell'Indiuiduo passando al mantenimento della spetie, per

nasceregli dal congiungimento del maschio, con la femina, ne viene similmente la propositione del Giusto naturale, che sia conueniente così fatto congiungimento per conseruatione della spetie, presupponendo però quello, che già s'è conchiuso in ogn'atto humano, con retta ragione. E di quì nascendo i Figli, e perciò il riguardo frà il generante, e'l generato, ne siegue dalla parte del Padre il desiderio dell'educatione, e delle cose pertinenti all'essere, & al ben'essere del Figliuolo. E dalla parte del Figliuolo nasce l'vbbidienza, e la riuerenzia verso il Padre. E da tali naturali appetiti deriuano le loro proprie operationi, che i Figliuoli debbono essere amati, & alleuati da i Padri, e i Padri esser riueriti, & vbbiditi da i Figliuoli. Talche l'huomo dal bene particolare riuolgendosi al bē d'altri, & alla compagnia, & amandola, desidera di conseruarla con giouarle, e non offederla. E per giouarle, da quel fondamento naturale, che dalla Natura gli è mostrato, caua, che verso altrui faccia quello, che nō vorrebbe fosse fatto verso se stesso. E cōducendosi finalmente dalle cōpagnie interminate alla perfetta, e ben regolata compagnia, ch'è la Città, principalissimo fine della Natura humana, e che da esso è naturalmente amata sopra tutte l'altre, forma propositioni corrispondenti à tali principi naturali, dicendo, che il bene publico deue esser anteposto al priuato, e la patria à gli amici, al Padre, & à se medesimo. In modo, che nelle propositioni vniuersali naturalmente note à ciascuno di giudicio intero: riguardanti il solo interesse della particolar persona, che nō hà relatione à gli affari altrui,

altrui, e fondamentalmentē te riposto (per dir così) il Giusto naturale, & in quelle, che con l'interesse della medesima persona particolare hanno congiunto 'quello degli altri, & hanno relatione ad altro, e che dalle sudette propositioni fondamentali immediatamente deriuano, consistēte formalmentē il Giusto naturale. Onde da quello, c'habbiamo discorso si vede, che coloro, i quali hanno riposto sotto il principio del bene humano di congiungimento del maschio con la femina, di necessitā lo debbono restringere all'huomo, & alla Donna, ò vero alla retta ragione; perche d'altra maniera non farebbe sotto il bene humano, per essere più vniuersale di esso, e farebbe inclinatione naturale, detta impropriamente Giusto naturale, c'habbiamo commune con gli animali, e così confonderebbono l'attioni humane con l'operationi animali. E se verrà opposto, che restringendo la sudetta propositione alla ragion retta, ella patirà correctione, e perciò non conterrà il vero naturale, ch' à tutti è noto nella maniera, che s'è detto; perche questo non può essere regolato, essendo fondamento del giusto naturale, ch'è regola de gli altri Giusti, aggiungendo ancora, se pur si volse, che, col soggiungere la retta ragione, la propositione fosse naturalmente vera, seguirebbe, che tutte le propositioni attive vegnenti da retta ragione, come quelle delle Virtù Morali conterrebbero il Giusto naturale, e le leggi scritte, che fossero con retta ragione, conterrebbero similmente l'istesso Giusto, e non potrebbero riceuere correctione alcuna, dalla qual cosa succederebbe, che'l Giusto legittimo fareb-

rebbe insieme legittimo, e naturale, e sopra di esso, essendo perciò immobile, non caderebbe niuna correttione, e conseguentemente l'Equità non haurebbe doue esercitarsi, e sarebbe vana. A queste dubitationi si potrebbe sodisfare con dire, benchè la retta ragione accompagni l'attioni virtuose, e buone, non l'accompagna, però tutte nello stesso modo. Percioche tutte le propositioni raccontate non sono manifeste di loro natura, nè insieme sono manifeste à noi, com'è necessario alle propositioni, nelle quali hà il fondamento suo il Giusto naturale; percioche le propositioni Honestè, che si operano intorno alle Virtù Morali, presuppongono la cognitione d'esse Virtù, e quelle delle buone leggi positive ricercano similmente la particolar cognitione loro; talche à tutti naturalmente non possono essere manifeste. Per la qual cosa auuengache le propositioni honeste, et insieme le leggi buone siano secondo la retta ragione, e la Natura, non contengono con tutto ciò immediatamente il Giusto naturale, quantunque da esso deriuino, e siano secondo la Natura, e così non si segue, che'l Giusto legittimo sia insieme Giusto naturale, nè perciò, che l'Equità non habbia luogo, non essendo ogni Giusto naturale. La prima propositione dunque, in cui il Giusto naturale è fondamentalmente riposto, appare (come habbiamo veduto) primieramete nel bene humano supremo fine della vita nostra, e primo principio delle nostre attioni. Et in esso è così chiara la bontà, e la verità delle propositioni, che possono subito esserui formate sopra: ch'ogni huomo di giudicio

cio ben disposto tanto le comprende, quanto occhio fano può vedere lo splendore del Sole nell'aere aprico, e suelato. E la prima di tali propositioni, come s'è discorso, è ogn'huomo desidera il bene, & à questa siegue, ogn'huomo fugge il male. E di quí viene poi il precetto naturale, ch' ogn'vno deue far bene, e niuno deue operar male. e'l precetto del far bene è quello, che da' Leggisti è detto viuere honestamente, posto da essi ne i precetti del Giusto, e della ragione assolutamente. E di così fatta conditione ancora è, che si deue operar con retta ragione, e chi opera di questa maniera, opera bene, e chi fa il contrario, opera male. E da questo deriuano tutte l'altre propositioni vere, & honeste, & alcune immediatamente, & alcun'altre mediatamente. Quelle nascono immediatamente dalle prime propositioni, che sono giuste, & honeste appresso à tutti, mentre sono riconosciute, e riflesse ne i loro veri, e primi principij, cioè intendendo con la retta ragione, come l'huomo, e la Donna conuiene si congiungano per la conseruatione humana, e che i Figli si debbono alleuare, che à ciascuno si deue dare il suo, e tutte tutte l'altre già dette. Percioche tali propositioni prese assolutamente possono esser false, & affatto cattive; posciache'l congiungerli con qualunque Donna non conuiene, nè cōuiene farlo con altre circostanze lontan dalla retta ragione. E'l medesimo dico dell'alleuar' i Figliuoli; cōciosiache l'alleuarli semplicemente senza discipline, e retti costumi sia cosa bestiale; E l'istesso auuenne del dare il suo à ciascuno, poiche'l restituir l'arme al pazzo, è ir-

è irragionevole: onde così fatte propositioni sono all' hora assolutamente vere, e da ciascuno ben disposto dell'Intelletto conosciute, e contengono formalmente il Giusto naturale, quando sono prese congiunte col principio loro, ch'è la retta ragione. E di qui si vede, che l' dire, che si deue fare ad altri quello, che si vorrebbe per se stesso, non è similmente vero inteso assolutamente, e che disgiunto dalla retta ragione, come si può disgiungere, è dishonesto, e cattiuo; onde così fatta propositione non può essere immobile, nè accettata da tutti gli huomini di sano giudicio. Percioche lo scelerato, benchè voglia ad altri quello, che vorrebbe per se stesso; nondimeno volendo per se quello, che non conuiene, desiderando l'istesso ad altri, e chiamandoli à parte de suoi ladronecci, e sceleraggini, non fa cosa giusta, e perciò il regolare l'amor, che si dee portar à gli altri, da quello, che l'huomo porta à se stesso, non è sempre giusta misura; mà all' hora è conuenevole, quando chi ama se stesso, lo fa con retta ragione, propria dell'huomo, da bene: come si comprenderà più chiaro, quando si tratterrà dell'Amicitia. Le onde le raccontate propositioni, intese col principio immediato della retta ragione, sono sempre vere, e non altrimenti, e da ogn'huomo di giudicio sano sono conosciute, & approuate per vere in quella guisa, che la luce del Sole, trappassando per aere sereno, e riceuuta immediatamente per ampia fenestra di qualche stanza, la rende chiara ad ogn'occhio sano, che la rimira. Altre propositioni sono poi, che non dipendendo immediatamente dal.

dalle prime, e da quei fondamenti, che naturalmente habbiamo detto esser veri, e per verificarle, non bastando il soggiungere loro solamente, che siano secondo la retta ragione, vengono ristrette ad atti, & à circostanze particolari. Percioche trauagliando la nostra vita nell' attioni, che sono particolari, il commandar vniuersalmente le cose farebbe stato di niun giouamento, anzi haurebbe cagionato disordine, e confusione infinita. Laonde il saggio Legislatore non s' appaga nella sua legge, in dire, che si faccia Giustitia, e ch' à ciascuno si dia il suo secondo la retta ragione; mà determina, quanto gli è possibile, in ciascun genere di cose al Giudice quello, che deue fare, e che deue dare à chi hà meritato più nella tal cosa, che à colui, c'hà meritato manco, e la pena, ch' ad vn' fallo, e quella, ch' ad vn' altro è debita. E conciosiache tal Giusto sia per le medesime circostanze variabile, non è appreso tutti nel medesimo modo; e per la varietà sua potendo alle volte riceuere interpretation contraria all'intentione contraria all' intentione dell' ottimo Legislatore, quì perciò cade la correctione, e l'Equità, e tal Giusto, (come fù già chiarito) è il legittimo, che pende dall' applicatione del Giusto naturale all' attioni particolari, ò diciamo dalla resolutione dell' attioni particolari nel Giusto naturale, come nel loro principio; onde hà questo Giusto legittimo quella proportione col naturale, che tiene la luce del Sole con l' interne parti delle case, le quali non vengono illuminate immediatamente dalle finestre esposte all' aprico, mà rice-

uono i lumi da loggie, e da finestre molto lontane dall'aere, ch' immediatamente è fatto sereno dal Sole, e come simili stanze sono tanto luminose, quanto si veggono capaci del lume del Sole, e sono loro vicine, così tali leggi positive tanto sono giuste, quanto s'accostano al Giusto naturale: e come i lumi così fatti seruono solamente à coloro, che tali stanze habitano, e non sono vniuersali; così simiglianti leggi seruono solamente alle particolari Republiche, che l'hanno formate, e à tutte gli altri conuersalmente non possono adattarsi. Possiamo dunque affermare, che le prime propositioni, che naturalmente habbiamo detto esser note à tutti, dalle quali quelle del Giusto naturale, fondamentalmente deriuano, habbiano la stessa proportion nell' attioni humane, che ritengono le prime propositioni indemonstrabili nelle Scienze, e ne gli habiti contemplatiui, com'è, che di ciascuna cosa si può dire, che sia, ò che non sia, e che non si può insieme affermare, e negare la stessa cosa, e simili. Percioche in quella guisa, che nelle contemplatiue le prime propositioni contengono la verità manifesta, e sono immobili appresso ciascuno, e sopra di esse si stabiliscono i fondamenti di tutte le Scienze; così sopra i primi principij, che detto habbiamo, si formano le regole della vità attiuà, com' anco è ageuole da vedere, mirando, che le nostre attioni tanto sono buone, quanto sono prodotte dalle Virtù Morali, e quanto sono formate dalla retta ragione principio immediato del bene humano. Mà perche i primi principij delle Scien-

ze, e de gli habiti contemplatiui riguardano materia necessaria, e quelli de gli attiui materia contingente; di quì i principij attiui sono men manifesti de i contemplatiui, e di minor certezza, e tanto sono veri, e manifesti, quanto partecipano del primo principio de contemplatiui, ch'è l'Ente. S'è dunque veduto, quali sono le propositioni del Giusto naturale, e da quale principio deriuano; e che l'Equità non cade sopra il Giusto naturale, perch'è immobile, & è regola de gli altri Giusti; mà corregge il Giusto legittimo, come imperfetto per mancamento della materia variabile, e per la medesima cagione cade sopra il Giusto chiamato permissiuo. E parimente habbiamo compreso, quando l'Equità habbia d'hauer luogo, e come, e donde si regoli, e che'l Giusto naturale si come mostra, quando il legittimo non si deue offeruare, così porge insieme il modo da correggerlo; e d'accomodarlo all'intentione del Legislatore, e al beneficio publico. E chi volesse finalmente ridurre il principio delle nostre attioni à quello, ch'è veramente principio di tutte le cose, e per cagione di cui ogni creatura opera; potrebbe dire, che l'huomo, frà tutti gli animali essendo ornato del discorso, e dell'Intelletto, tosto ch'all'età del giudicio peruienc, riguardando le bellezze di questo Mondo, e per la scala loro salendo al primo principio, & all'onnipotente Dio, lo riconosce, come autore di tutti i beni, e ne caua, ch'Iddio deue esser'amato, & adorato. Appresso comprendendo, che la persona, quanto più se gli auuicina, & assimiglia, tanto più par-

tecipa della diuinità sua, e che colui gli è perciò più vicino, e simile, che di bontà supera gli altri; ne deriuua vn'altra propositione, ch'ogn' huomo desidera d'esser perfetto. E perche perfetto non può essere, chi non conseguisce il proprio bene, ne nasce la prima propositione, che già dicemmo contener fundamentalmente il Giusto naturale, ch'ogn' huomo desidera il suo bene.

Che non sia facile l'esser Giusto, è Ingiusto.

Cap. XV I.

HOra dalla moltitudine de gli atti, ch'occorrono in vniuersale nel soggetto della Giustitia, e dell'Ingiustitia, e dalle differēze loro si può comprendere la falsità dell'opinione di quelle genti, che stimano, come faceuano gli Atheniesi, che fosse facile ad ogn' vno il parlare, deliberare, operare intorno alle cose appartenenti alla Giustitia, & all'Ingiustitia. Conciosiache per testimonio di Platone nel primo Dialogo d'Alcibiade, & in quello di Protagora il Popolo d'Athene, occorrendogli trattar di materie appartenenti all'arti, chiamasse solamente li particolari artefici, & accadendo poi deliberare di cose dello Stato, che senza la scorta della Giustitia non poteano esser intese, ammetteffero qualunque persona, benche ignorante, al consiglio, reputassero, che'l Giusto, e l'Ingiusto fosse à tutti in maniera manifesto, che, senza dubitarui sopra, ne i maneggi del gouerno si douesse cercare solamente quello, che

che fosse gioueuole, ch' à ciascuno fosse ageuole il farli Giusto, & ingiusto, comūque gli piacesse. Si vede, dico, quāto si scostano dal vero coloro, che credono, com' è in potere il far' ingiuria, che così sia l'esser' ingiusti. Percioch' è ben in nostro potere l'offēdere altrui, percuotere, adulterare, rubbare, e far cose ingiuste, ma diuenire, & essere perciò subito ingiusto, non è riposto assolutamente in noi, mà conuiene essere disposto in vna tale maniera; percioche questo nasce dall'habito dell'Ingiustitia, il quale oltra l'operatione per electione, come da noi è stato discorso, ricerca atti in simil maniera quasi infiniti, e continuati. Percioche se bene sono in nostro potere i principij de gli habiti, da essi, però non vengono subito prodotti i medesimi habiti, nè per essi possiamo subito conseguirli, come già discorremmo. Laonde nō è in nostro potere l'esser subito ingiusto; auuengache possiamo à nostra voglia operare cose ingiuste; e per conseguente l'habito della Giustitia nel medesimo modo non può subito essere ottenuto da noi, similmente, l'huomo non si può dare à credere, che'l diuenir giusto sia ageuole, perche con facilità si comprendono le cose giuste, e le contrarie per leggi, che le prescriuano. Percioche altro è l'esser giusto, & altro intender le leggi; poich' elle non sono giuste per se, & assolutamente, mà in quanto prescriuano il modo, e l'attioni giuste, come da principio, parlando della Giustitia, si disse; talche si possono intēdere le leggi, non essendo giusto. Mà quelle sono giuste per se, che sono fatte, e distribuite giustamente, come comandano esse leggi, e l'habito della

Giu-

Giustitia. E colui n' hauerà cognitione, & è giusto, che sà esercitarlo. Conciosiache le Virtù Morali, e spetialmente la Giustitia, sono indirizzate all' operatione essendo, come habbiamo veduto, ben d'altri. Così non diciamo colui hauer peritia, e cognitione della Medicina, ch'intende solamente Hippocrate, e Galeno, e che l'Reobarbaro purghi la Collera; mà lo giudichiamo all' hora medico, quando lo veggiamo applicare i precetti della Medicina, & operare secondo l'arte. E l' applicatione nelle cose giuste dell' vniuersale contenuto dalle legge à i casi particolari, ch' alla giornata succedono, rēde molto più difficile l'acquisto della giustitia, che nō è quello della Medicina, cadendo forse minor numero d' applicatione nell' inequalità de nōstri quattro humori, da che nascono l' infermità, che secondo Plinio sono sopra trecento, che non fanno nell' infinita moltitudine dell' attioni humane, per le quali le genti possono contrauenire alla Giustitia. E dalla facil cognitione delle leggi, e del Giusto vedere, che l'huomo giusto sia atto come l'ingiusto, ad operare cose ingiuste, come il fuggir dalla battaglia, lo star con la Donna altrui, e percuotere il compagno, e che à ciò il giusto sia tanto più disposto dell' ingiusto, quanto è più intendente di tali attioni, è al tanto falso. Percioche così fatte attioni non sono ingiuste se non per accidente, si come nella Medicina il dare i medicamenti non è sanare per se, e semplicemente, mà il darli secondo l'habito della Medicina. Il Giusto dunque non farebbe operatione ingiusta, per esser contraria all' habito suo, e
• quan-

quando la facesse per accidente, non perciò diuerrebbe subito ingiusto, operando le giuste, otterrebbe subito l'habito della Giustitia. Mà all'operare ingiustamente, & all'esser ingiusto, e similmente all'operare giustamente, & all'esser giusto si ricerca l'operare d'vna tale maniera, & essendo in tal modo disposto, cioè, che tali operationi vëgano per dall'habito buono, ò cattiuo, che sia nell'huomo. E di questa maniera l'opinioni de' volgari intorno à questa Virtù si scorgono false, e che gli huomini à voglia loro nõ possano essere ingiusti, bêche facciano cose ingiuste, nè giusti, auuengache le facciano giuste; perche simile difficultà è cõmune à tutti gli habiti delle Virtù, e de' Vitij loro contrari, mà molto più si vede nella Giustitia; perch' essendo sopra tutte le Morali nobile, & eccellēte, hà il suo acquisto più malageuole de gli altri, e massime perche la sua materia assai più si spande di quella dell'altre Virtù. Conciofiache se consideriamo la Giustitia vniuersale, ella abbracci la materia di tutte le Virtù, e se vogliamo riguardare la particolare, oprando ella principalmente intorno à tutti i beni, de' quali gli huomini possono partecipare più, e meno, hà maggior campo, & in esso occorrono molto più atti, ch' à qual'altra Virtù si voglia:

Con chi conuenga esercitare la Giustitia:

Cap. XVII.

HAuendo veduto, che la Giustitia è di specie diuerse, & altra è vniuersale, & altra particolare, e che la particolare si diuide in distributua, e correttua, & hanno per loro oggetto il Giusto legittimo, ò il naturale, & hauendo chiarite tali cose, e insieme come esercitando l' attione giuste si diuenga Giusto, e come facendo il contrario, si diuenga ingiusto, e considerato, che cosa sia l' Equità, sopra di che cada, e insieme l'altre dubitationi, che sopra l' attioni giuste, & ingiuste si presentauano; & hauendo veduto ancora, che tale Virtù è ben d' altri, esercitaua con altri; resta, che consideriamo, qual sorte d' huomini sia soggetto conuenueole per esercitare con essi l' attioni della Giustitia; perche di questa maniera hauremo compita cognitione d' essa. Trauagliando dunque la Giustitia intorno à i beni esterni, per compartirli altrui, come ricerca la retta ragione, l' attioni sue, e l' far ragione cadono solo, in chi può essere partecipe de' medesimi beni, & hauerne più, e manco; posciache tal soggetto si può per conseguente ridurre al mezo, & all' egualità. E ciò dico, perche alcune nature, come le sostanze astratte, non ne sono punto capaci, e frà loro non possono perciò nascere atti di Giustitia, ne così fatte Virtù nella maniera, che stimauano i Platonici. E come nelle nature diuine per l' eccellenza, e perfezione

tionc loro non cade communione di simiglianti beni, nè sono loro gioueuoli; così à gli huomini, che rispetto à gli altri sono come Fiere per la sceleratezza, e maluagità loro, il possedere, & riccuere tanto, ò quanto de' medesimi beni, è non pure gioueuole, mà dannoso. Percioche come i cibi semplicemente sani giouano à i ben disposti, e riescono nociui à gli incurabili, e si corrompono nell' huomo peccante; così li beni esterni, che sono semplicemente buoni à Virtuosi, che fanno rettamente vfarli, diuengono perniciosi à gli habituati ne i Vitij, & infracidati nelle sceleratezze; perch' essendo del continuo abusati, & adoperati contra il fine loro, accrescono smisuratamente la malitia de i loro possessori. Mà li beni esterni giouano infin' à vn certo segno à coloro, che si truouano frà le sostanze diuine, e frà le Fiere. E questi sono gli huomini secondò la Natura humana, disposti, & atti à ridursi alla mediocrità; & in essi per conseguente cadono l' attioni della Giustitia, e'l far ragione; e per tali mezzi si conserva il commercio, e la salute humana:

Come s'acquisti la Virtù della Giustitia.

Cap. XV III.

PAssiamo hora à ragionare del modo, con che si deue conseguire la Giustitia. Fù dunque mostrato, che ci sono due Giustitie, l'vna vniuersale, e l'altra particolare; e dicemmo insieme, che l'vniuersal'è

Y y

sal'è

sal' è la stessa con l' assoluta Virtù Morale ; & erano differenti in questo ; che la Virtù vniuersale hauea riguardo alla per fessione della propria persona, e terminaua in essa, mà la Giustitia vniuersale oltra la propria per fessione abbracciaua di più il bene altrui, & ad esso era indirizzata , offeruando le leggi della perfetta Republica , e che così era chiamata ancora Giustitia legale . Il modo dunque d' acquistar la Giustitia vniuersale è l' ottenere prima la compita Virtù Morale ; e come si faccia , s' è già veduto , hauendo noi discorso della maniera , che in ogni attione , & affetto dobbiamo ridurre l'appetito sensitiuo alla mediocrità, secondo , che prescriue la retta Ragione . La medesima Virtù riuolgendosi poi al bene altrui, & all' offeruanza delle leggi di giusta Republica, diuiene Giustitia vniuersale, e legale. Percioche l'huomo non ristretto alla Republica, nè ad alcuna cōpagnia determinata, e perfetta , e della sola per fessione sua appagandosi, può molti atti produrre lodeuoli, & honesti, che ristretto à cōpagnia determinata, & à Republica perfetta , sono biasimeuoli , e cattiuì . E ciò verrà chiarito con l'esempio di Zeleuco, il quale essendo Principe de i Locresi, fece vna legge, che coloro , i quali commetteuano Adulterio, fossero acciacciati ; ond' essendo caduto suo Figliuolo in così fatto errore , supplicato da i sudditi à perdonargli, per non contrauenire interamente alla legge, e per compiacere in parte alle preghiere del popolo, & anche (com' è credibile) all' affetto paterno , si contentò, che d'vn
fol

sol'occhio il Figliuolo fosse priuo, supplendo egli, con farsene cauar' vn' altro, à quello, di che al Figliuolo faceua gratia. Hora Zeleuco considerando in compagnia indeterminata, doue non fosse stata imposta così fatta pena à gli Adulteri, senza dubbio mirando quello, che 'l debito particolare hauesse ricercato, con seuera riprensione correggendo il Figliuolo, senza passar' à pena corporale, haurebbe sodisfatto all'ufficio paterno, & operato honestamente. Mà considerandolo ristretto alla Republica de Locresi, e che doueua mirare il ben publico, non bastaua la sola rigorosa correctione, nè anche il priuarlo d' vn sol' occhio; mà era necessario eseguire precisamente la legge. Talch' egli fù ben tenero, e compassioneuole del male del Figliuolo, mà non già Principe giusto. Perche dunque la Virtù assoluta diuenga Giustitia, vniuersale, i propri atti deuono essere ridotti al beneficio, e seruitio publico, all'osservanza intendo delle leggi della perfetta Republica, e così la misura della bontà loro deue esser presa dal concordare con esse leggi, e non dal nostro particolar' interesse; posciache douendo operare come giust' assolutamente, similgiante attione ci conuiene propriamente come à Cittadini, e parti dell' ottima Republica, e non come ad huomini da bene particolarmente. Nè già è conueniente, che l' huomo da bene, e il Cittadino dell' ottima Republica sian la stessa cosa in sostanza; tuttauia per essere differenti ne i loro riguardi, e relationi, ritengono ancora operationi differenti in esse, come

gradi della scala, che mentre seruono à salire, ne conducono alle stanze del Signore, e mentre seruono à scendere, e n' incaminano al cortile; auuengache siano la stessa cosa in sostanza. E questo sia detto della Giustitia assoluta, & vniuersale. E perche la Giustitia particolare trauaglia (come fù già risoluto) intorno al guadagno, e alla perdita di quelle cose, delle quali le genti possono partecipar più, e meno nel commercio, e per conto del viuer Ciuile, che sono gli Honori, i danari, e la salute; per ottenere la Giustitia particolare, sarà da indirizzare quelle Virtù particolari, che s'affaticano intorno alle ricchezze, à gli Honori, & alla salute, e similmente al beneficio altrui. E così doue la Liberalità considera il dispensar' il danaio ne più, ne meno di quello, che ricerca la propria possanza ne' proprij bisogni, e per gli Amici, e (moralmente parlando) non riguardi il beneficio del nemico; la Giustitia richiede, che 'l danaio sia dispensato in modo, che venga data quella parte à ciascuno, che gli è douuta, & ancorche 'l possessor' in ciò douesse rimaner pouero; tuttauia come giusto lo farebbe. Onde l' Imperatore M. Aurelio à coloro, ch' à ripudiar Faustina lo confortauano, ripose, che col rifiuto farebbe conuenueuole darle ancora la dota, e l' Imperio, che per cagione di lei possedea, mostrando, che la Giustitia richiedea, ch' à Faustina, auuengach' impudica, si restituiscè il suo. E così fatto proponimento terrebbe il Giusto con gli amici, co i domestici, e con gli stranieri, dando à gli ami-

ci

ci, quando la Giustitia lo ricercasse, & à se stesso ancora più grauezze, e spese, e minor guadagno, & à gl' inimici alleggerimento, & vtile maggiore. Se la Giustitia particolare dunque trauaglia intorno al guadagno, & al danno, che nel commercio si può riceuere, e se nel danaio, nell'Honore, e ne gl' interessi della persona è riposto l'vno, e l'altro; & intorno à tali soggetti, e materie trauaglia la Magnificenza, la Modestia; la Magnanimità, la Mansuetudine, e la Beneficenza, potremo per auuentura dire, che così fatti habiti esercitati per seruitio altrui produrranno la giustitia particolare in quella guisa, che dicemo l'vniuersale esser prodotta dall' assoluta Virtù riuolta al bē publico. E conciosia che la Giustitia vniuersale, e la particolare sieno indirizzate al ben' altrui, e spetialmente al comune, e l' huomo in ciò rettamente si porti, mentre vestendosi la persona publica, e riputandosi parte del publico, toglie i principij del suo mouimento dalla medesima Republica, e non da se stesso, come separato da essa; però il modo di conseguire tali Virtù farà il donarsi tutto al publico, non tenendo affetto alcuno buono, ne cattiuo verso le cose proprie, nè verso gli Amici, nè contra i Nemici, se non quanto ricerca l' interesse della Republica. E perche 'l viuere rettamente à se stesso cagiona solo il proprio bene, e 'l viuere rettamente à gli altri apporta il bene d' esse, e di se stesso insieme con più chiaro splendore; di quì (come già dicemmo) la Giustitia vniuersale è più degna, e più riluce della Virtù assoluta. E posciache 'l

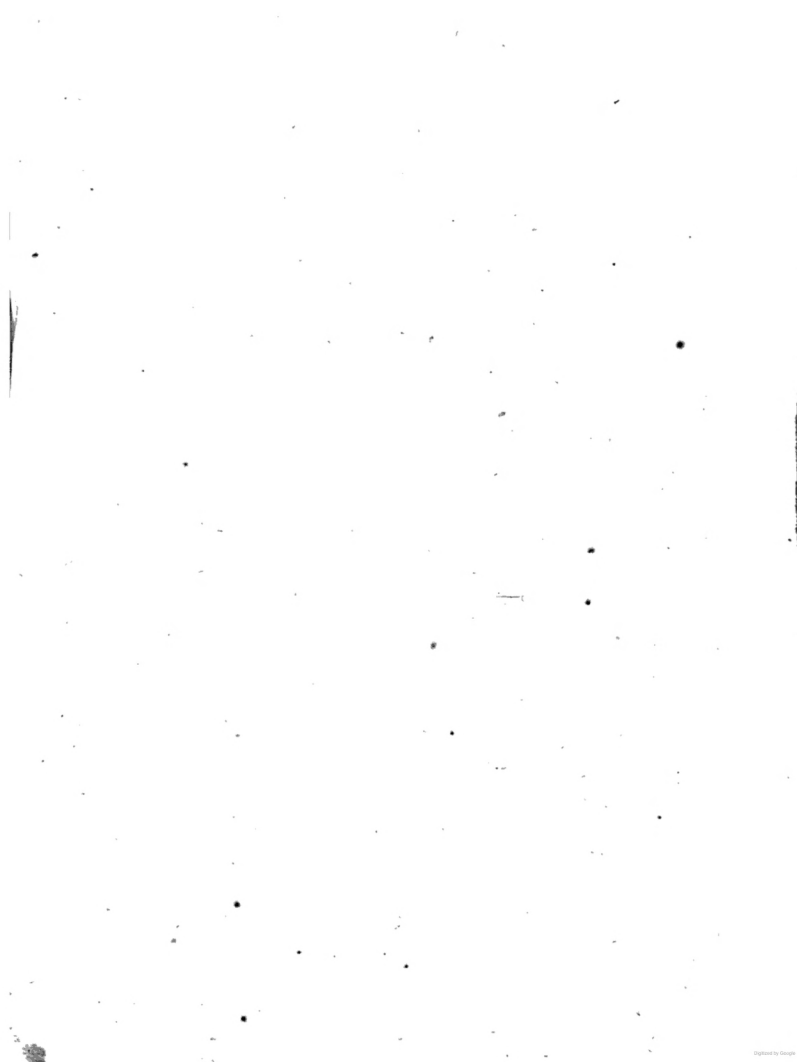
do-

donarsi ad altri, e pigliar dal publico regola nel suo
 viuere, accettando per buono, e per cattiuo quello,
 che da esso è giudicato tale; essendo assai più mala-
 geuole, che non è il dipender da se stesso solamente,
 benche conforme all'honesto: quindi molti nel loro
 viuer priuato riescono compiti, che nel publico poi
 mancano, e sono contrarij à se stessi; com' auuenne à
 Pompeo, c'hauendo fatta vna legge, per la quale era
 vietato pagar per li rei, mosso dal particolar interesse
 dell' Amicitia, che tenea con Planco, e con Flacco, lo-
 dò l'vno, e l'altro, mostrandosi perciò merite-
 uole d'esser punito per lo suo proprio giu-
 dicio. E tanto basti del modo di
 conseguir la Virtù della
 Giustitia.











4/10



